Irénikon

TOME XX

r Trimestre. 1947

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE
DITIONS DU CERF, Bd LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS, VIIe

IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs. ; le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 170 frs. ; Empire Britannique : £ 1 ; U. S. A. : $ 4. Payement par mandat-poste international ou par chèque sur banque.

Dépositaires généraux :

France : 450 frs. ; le numéro : 110 frs.

ÉDITIONS DU CERF, 29 Bd. de Latour Maubourg, Paris VIIe. C /c. 1436.36.

Pays-Bas : florins 13,60.

UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Catharijnesingel 35, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

Proche-Orient (Syrie, Liban, Palestine, Égypte) :

Librairie SAINT-PAUL, Harissa (Liban).

Prix des années écoulées :

Collection quasi-complète, t. I (1926) à t. XVIII (1945) : 1.200 fr.

T. I (1926) à t. V (1928) :	le tome : fr. 60.—	; le numéro :	7,50.
T. VI (1929) à t. XVI (1939) :	» 75.—	»	15.—
T. XVII (1940) N° 1-2 :		»	30.—
T. XVIII (1945) N° 1 :		»	30.—

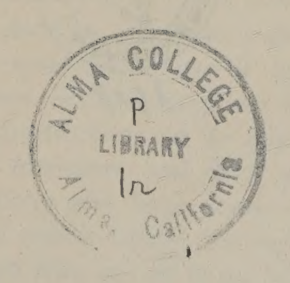
Sont épuisés : t. IV (Irén. — Coll. 1928) Nos 1, 3-7 ; et t. XV (1938), N° 1.

SOMMAIRE

1. *Note de la Rédaction* 3
2. *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas* .... Archimandrite CYPRIEN KERN 6
3. *Une étape en ecclésiologie : Réflexions sur l'encyclique « Mystici Corporis » (suite et fin)* ...... D. C. LIALINE 34
4. *La « Terre d'Occident », province d'Union* .. D. TH. BECQUET 55

(Suite p. 3 couverture).

Irénikon



TOME XX

1947

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE
ÉDITIONS DU CERF, Bd. LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS, VIIe


BIBL. DOM. S. I.
EEGENHOVEN
IHS

IRÉNIKON

Tome XX. 1er trimestre 1947.

Note de la Rédaction.

Le succès remporté par le petit volume de V. Losskij, Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, *paru il y a deux ans environ (Paris, Aubier), a démontré que la pensée occidentale était mûre pour une initiation plus approfondie aux questions théologiques spécifiquement orientales. Nous aurons à revenir sur ce livre, et nous nous contentons de signaler ici que si, il y a trente ans, un tel ouvrage avait été livré à la publicité en langue française, il n'aurait rencontré que peu de lecteurs, et parmi ceux-ci, presque exclusivement des adversaires. Les réserves qu'il y a à faire à son sujet au point de vue de la doctrine catholique n'alourdissent nullement l'entraînement sympathique que le lecteur ressent à chaque page de ce livre. Si dans vingt ans un ouvrage plus copieux et plus approfondi encore sur des questions similaires venait illustrer notre littérature, nul doute qu'il connaîtrait une compréhension encore plus large et une compétence plus grande de la part du public cultivé. Le rapprochement des esprits opère de plus en plus, et c'est là un bel encouragement pour les unionistes d'aujourd'hui.*

Les pages qui sont publiées ci-après sur la théologie de Grégoire Palamas sont un peu dans la même ligne. Elles déconcerteront peut-être le lecteur beaucoup plus qu'un ouvrage comme celui de V. Losskij, par leur caractère assez rebutant. Elles atteignent cependant une des plus importantes réalités de la théologie de l'Église orthodoxe.

La difficulté que rencontrent nos esprits occidentaux devant les notions sur Dieu qui sont développées autour du palamisme, tient en grande partie à la précision que la scolastique aristotélicienne a apportée à la distinction entre Dieu et le monde. On a fait remarquer jadis, et c'est maintenant un principe acquis en histoire, que toute la philosophie du moyen âge latin ne s'identifie pas avec la scolastique. A côté d'elle, bon nombre de systèmes plus ou moins teintés d'émanatianisme, de monisme ou de dualisme ontologique ont été élaborés, en conjonction avec les théologies des âges précédents. On les a généralement logés tous à l'enseigne panthéiste. Les études approfondies de ces systèmes y ont découvert des nuances importantes qui corrigent au moins l'opinion simpliste peu favorable qu'on s'était faite au sujet de leur orthodoxie (cfr par exemple M. CAPPUYNS, Scot Erigène, *Louvain,* 1933). *Une partie des erreurs attribuées à la théologie de Grégoire Palamas ont la même cause. Si l'on trouve chez les Pères beaucoup de notions rigoureuses concernant Dieu et le monde, chez un certain nombre d'entre eux, — notamment chez saint Grégoire de Nysse et chez le pseudo-Denys — on en trouve aussi qui sont floues, et ont pu donner lieu à des interprétations d'apparence étrange. Elles n'en ont pas moins laissé des traces dans la tradition de l'Église. C'est à elles que se rapportent entre autres la théologie de la Sagesse et celle de la Lumière. Elles sont à ranger dans la catégorie de toutes ces doctrines que nous appelons volontiers panthéistes, quoique peut-être quelquefois à tort, et qui n'ont jamais cessé d'exister en marge de la pensée scolaire. Tout ce qui touche à la création* ab aeterno, *à une matière spirituelle, et même à des notions peu dégagées de la vieille* materia prima *leur est souvent apparenté. Il arrive que dans ces doctrines, des richesses traditionnelles aient pu être conservées avec plus de soin qu'ailleurs, et ce serait mauvaise grâce de ne les considérer d'emblée qu'avec malveillance.* « *Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que dans toute votre philosophie* », *disait Hamlet*

à Horatio. Ces systèmes dont nous parlons — et la théologie orientale, qui n'a pas eu de scolastique, s'y rattache généralement — ont justement la volonté de ne rien exclure, de ne se séparer ni d'abstraire de rien. En eux, on pourra peut-être de-ci de-là retrouver des éléments fort oubliés.

Certains théologiens modernes recherchent avidement, pour la servir à nos contemporains, une théologie du temporel et des valeurs terrestres. Ce qui, à ce point de vue, fait assez piètre figure en dépendance des philosophies abstractives, trouverait par contre un écho singulièrement éloquent dans beaucoup de ces anciennes doctrines. Il y a peut-être là une indication pour le chercheur. C'est dans ce sens, bien certainement, qu'il faut comprendre les phrases du P. Boulgakov et de J. Lagovskij, que nous citions dans l'éditorial de notre précédent fascicule (p. 243-244), *et que nous avons lues avec satisfaction — provenant pourtant d'une autre source que la nôtre — dans l'ouvrage récent de* G. THILS, Théologie des réalités terrestres (*Desclée de Brouwer,* 1946, *pp.* 21-25), *dont il sera reparlé une autre fois.*

* * *

L'archimandrite Cyprien Kern, auteur de l'étude qui suit sur Palamas, est professeur de patrologie à l'Institut de théologie orthodoxe de la rue de Crimée à Paris. Son attention scientifique a été depuis longtemps attirée par le grand évêque de Thessalonique canonisé par l'Église orthodoxe. En 1943, *il publiait un article* Les ancêtres spirituels de saint Grégoire Palamas, *Essai d'une généalogie spirituelle, dans* Bogoslovskaja mysl (*La pensée théologique ; Travaux de l'Institut de théologie orthodoxe, p.* 102-131) *et, le* 5 *avril* 1945 *il soutenait une thèse intitulée* L'anthropologie de saint Grégoire Palamas, *qui lui valut le grade de docteur en théologie. Les lecteurs d'*Irénikon *seront très reconnaissants au Rme P. Kern de l'étude que nous publions ici avec gratitude, à titre d'information et de réflexion, en nous tenant scrupuleusement, vu sa complexité, à son texte russe.*

Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas.

> *C'est ici la limite de ce que les Chérubins couvrent de leurs ailes.*
> S. Athanase dans sa première Épître à Sérapion de Thmuis.

Cette esquisse se présente comme un simple exposé de la théologie de Grégoire Palamas, sans aucune appréciation critique. Deux travaux sérieux consacrés à ce sujet sont venus s'ajouter ces derniers temps à la maigre littérature palamite : les articles de M. Jugie, *Grégoire Palamas*, et *la Controverse palamite*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (t. XI, col. 1735-1818), et le travail du P. Basile Krivošein dans le recueil *Seminarium Kondakovianum*, T. VIII (Prague, 1936), sous le titre *La doctrine théologique et ascétique de saint Grégoire Palamas*.

Le premier article se signale par le souci de précision scientifique qui caractérise le *Dictionnaire* où il a paru, mais cependant aussi par un certain parti-pris et un manque de sympathie à l'égard du palamisme et de l'hésychasme. L'étude du P. Krivošein, traduite en allemand et en anglais, n'embrasse pas toute la conception théologique de Palamas, mais s'attache davantage à sa doctrine ascétique. Quant aux travaux antérieurs sur le palamisme, mentionnés dans les index bibliographiques de ces articles, ils sont, il faut le dire, en grande partie surannés.

I. La théologie apophatique.

Avant d'esquisser brièvement les opinions théologiques de l'auteur dont nous avons entrepris l'étude, il est nécessaire de rappeler tout d'abord ce qu'est la méthode apophatique en théologie, fondement de toute la doctrine palamite.

On peut emprunter le principe qui est à la base de l'intuition théologique et mystique de l'Orthodoxie à ce texte liturgique : « Ne décrivez pas la divinité, ne mentez pas, aveugles, car elle est simple et indivisible » (1).

La théologie apophatique a été envisagée dans la pensée orthodoxe selon deux points de vue. Le premier est un point de vue rationnel ou déductif ; le second un point de vue mystique. On nommerait plus exactement le premier « dialectique », mais, pour éviter toute amphibologie, nous préférons l'appeler déductif, le terme « dialectique », dans son acception courante, étant employé pour désigner un autre caractère de la même théologie. Ce point de vue déductif est celui que l'on adopte naturellement devant la transcendance divine. En effet, Dieu en tant que principe transcendant au monde, ne peut être inclus dans le monde et dans le créé, ni par conséquent dans l'intelligence humaine. Il est si élevé, et, en tant qu'absolu, si inaccessible, qu'aucune pensée ne peut le saisir, qu'aucune définition logique ne peut s'y appliquer, car le concept est déjà en lui-même une sorte de limitation (2). C'est pourquoi, dans la problématique du nom divin, il faut se refuser résolument à toute recherche d'une dénomination quelconque de l'essence même de Dieu. Les concepts proprement dits ne peuvent s'appliquer à cette essence, et aucun nom n'est susceptible de l'exprimer dans quelque mesure que ce soit.

Platon l'avait déjà clairement aperçu. Dans le *Timée* il considère qu'il est difficile de concevoir l'Auteur et le Père de toutes choses (3). Dans le *Cratyle*, l'esprit humain est condamné à une certaine impuissance sous ce rapport : Les noms que les hommes ont inventés pour les dieux, dit-il, ne leur conviennent en aucune manière (4). Cette

(1) *Oktoich*, 1er ton, canon des complies du lundi.
(2) *Gregor. Nazianz.*, Oratio 28 ; PG, 36, 40.
(3) *Timée*, 28 c ; éd. Les Belles Lettres, Paris, 1925, p. 141.
(4) *Cratyle*, 401 a ; *ib.*, 1931, p. 77.

pensée, le néo-platonisme l'a faite sienne. Nous n'avons ni la connaissance ni la compréhension de Dieu. C'est pourquoi nous exprimons « ce qu'il n'est pas », mais nous n'exprimons pas « ce qu'il est » (1). L'« Un » est miracle ; il est le « non-existant » car, en réalité, n'existe pas pour lui de nom adéquat (2).

Saint Augustin reprend la pensée de Plotin : *Deus ineffabilis est ; facilius dicimus quid non est quam quid est* (3). Philon — aussi tient un langage semblable. Dieu est pour lui « sans qualité », *ἄποιος* (4). Ce thème deviendra une idée fondamentale de toute la théologie patristique, et sera repris maintes fois plus tard dans le développement de la pensée chrétienne. Le point de vue apophatique, pour étudier le problème du nom en général et du nom de Dieu en particulier, doit conduire en toute rigueur au nominalisme. On comprend ainsi la réplique cinglante qu'au nom de tels principes Eunomius devait s'attirer, lui si confiant dans la possibilité de connaître l'essence divine et de la définir par des mots. La phrase célèbre d'Eunomius : « Je connais Dieu mieux que je me connais moi-même » (5), est diamétralement opposée à la théologie négative des Pères. L'eunomianisme est sur ce point l'ultime affirmation de la méthode cataphatique.

Pour saint Basile, les dénominations privatives qui nient en Dieu l'un ou l'autre attribut emprunté au monde créé, ne peuvent naturellement définir le contenu positif du concept de Dieu. L'essence divine n'est pas quelque chose de ce qui n'appartient pas à Dieu, mais l'Être même de Dieu (6). Saint Grégoire de Nazianze sait que « Dieu existe,

(1) *Ennéades*, V, VIII, 14 ; *ib.*, p. 68.
(2) *Ibid.*, VI, IX, 5 ; p. 178.
(3) *Ennaratio in psalm.* 85, 8 ; PL, 37, 1090.
(4) *Leg. allegor.*, I, 142.
(5) *Apud* EPIPHANIUM, *Adv. Haeres.*, l. III ; P. G., 42, 521 C.
(6) *Contra Eunomium*, l. I ; PG, 29, 536 C.

mais non ce qu'il est » (1). Et, bien que Dieu soit pour lui « supérieur à toute essence » (2), il n'en partage pas moins la conviction de saint Basile, à savoir que le nom de Dieu *θεός*, qu'il le fasse venir de *θέειν*, courir, ou de *αἴθειν*, brûler, est un nom relatif. Il faudrait trouver un nom qui exprimât l'essence de Dieu, son aséité, son être, être qui n'est lié à quoi que ce soit. Or la désignation *ὁ ὤν* appartient effectivement à Dieu et à lui seul, sans doute (3), mais la divinité elle-même est infinie et supra-intelligible (4).

De même, pour saint Grégoire de Nysse l'expression biblique *Je suis celui qui suis* est la seule marque de la véritable divinité (5). Il est intéressant de constater que les Cappadociens, tout en affirmant la transcendance de Dieu par rapport au monde, trouvent cependant que l'unique nom qui lui convienne est *Celui qui est*, celui qui est réellement (*ὁ ὤν, ὁ κυρίως ὤν*), et identifient par là Dieu avec l'être authentique qui s'oppose au non-être. Cependant saint Grégoire de Nysse, plus mystique, fait observer que *Celui qui est* ne peut être comparé à aucun être créé : « De tout ce que les sens appréhendent et de ce que l'esprit contemple, il n'y a rien qui existe, à parler véritablement, en dehors de l'essence supérieure à tout, qui est cause de tout et de qui tout dépend » (6). Aussi faut-il chercher un certain être indépendant de toutes les essences communes.

Venons-en au point de vue mystique de la théologie apophatique. Il ne faut pas penser que nous avons affaire ici à un point de vue qui exclue l'autre. Ils mènent l'un et l'autre, par leur théologie, au même « néant » divin. Ce sont

(1) *Oratio theol.* II ; PG, 36, 32 et 37.
(2) *Oratio* VI *de Pace* ; PG, 35, 737.
(3) *Oratio* XXX ; PG, 36, 138 ; cfr S. JOAN. DAMASC., *De Fide orthodoxa* I, 9.
(4) *Oratio* XXXVIII; PG, 36, 317.
(5) *Contra Eunomium*, lib. VIII ; PG, 45, 768.
(6) *De Vita Moysis* ; PG 44, 333.

seulement des points de vue différents qui se complètent. Le premier ne met pas le théologien en possession de quelque donnée conséquente à l'incompréhensibilité de Dieu. Le second, au contraire, retire de la théologie apophatique une immense expérience mystique. Ce n'est plus le point de vue de la logique, mais celui de la mystique. Il trouve son expression la plus nette dans les écrits dits aréopagitiques. La divinité y est à la fois sans nom et en possède beaucoup, *ἀνώνυμον καὶ πολυώνομον* (1). Aucun des noms divins que l'on trouve dans la sainte Écriture tels que *Je suis celui qui suis, la Vie, la Lumière, Dieu, la Vérité, l'Éternel, l'Ancien des jours, le Roi des rois*, n'exprime l'essence de Dieu. Dieu est en dehors de tout cela, son nom est admirable (Jug. XIII, 18), car il est supérieur à tout nom. Aucune notion sensible ne peut nous aider à trouver une définition même approximative de Dieu. Dieu est « la cause de toutes choses et est supérieur à tout. Il n'est ni substance, ni vie, ni raison, ni esprit, ni corps, ni image, ni aspect, ni qualité, ni quantité ; il n'est rien des choses sensibles et ne possède en lui rien de tel » (2). « Dieu n'est ni ceci ni cela ; il n'est ni en tel lieu, ni en un tel autre. Bien que toutes choses subsistent en lui immuablement, cependant il n'est rien d'aucune d'elles » (3). Dieu n'est pas l'être, non parce qu'il lui est inférieur, mais parce qu'il lui est extérieur, n'étant pas inclus dans l'ordre de causalité inhérent à l'être. Il est « un vrai néant » en tant qu'il est exclu de tout ce qui existe (4). « Il n'est ni nombre, ni rang, ni grandeur, ni petitesse, ni mouvement, ni repos, ni siècle, ni temps, etc. » (5). Dieu surpasse toute essence, *πάσης οὐσίας ἐπέκεινα*, et

(1) *De divinis nominibus*, I, 6 ; PG, 3, 596 A.
(2) *De mystica theologia*, IV ; *ib.*, col. 1040 D.
(3) *De divinis nominibus*, V, 8 ; col. 824 AB.
(4) *Ibid.*, I, 5 ; col. 593 C.
(5) *De mystica theologia* ; col. 1045 D-1048 B.

« est ainsi en dehors de toute connaissance » (1). Il est hors de toute chose, impossible à atteindre et à comprendre. On comprend ainsi que l'auteur des *Noms divins* invite à « l'honorer d'un silence totalement pur » (2).

Mais cette invitation au silence n'implique pas un rejet de la théologie. Ce n'est là qu'une autre voie pour connaître Dieu — la voie de l'expérience mystique — qui se fera grâce à une purification ontologique de l'âme, la voie de l'erôs humain dans sa rencontre extatique avec l'erôs divin, la voie des mystiques de tous les siècles : de Moyse, de la *Spoudaia* de Plotin, du *Gnostique* de Clément d'Alexandrie. L'image préférée des écrits aréopagitiques, de saint Grégoire de Nysse comme de Maxime le Confesseur et des hésychastes postérieurs, est celle de « Moyse pénétrant dans la ténèbre » pour connaître « au moyen de l'ignorance », et pour être illuminé par la lumière ineffable qui jaillit de cette ténèbre. « Moyse, à la parole difficile, recouvert de l'obscurité divine, a annoncé la loi de Dieu, car secouant le voile des yeux de son esprit, il voit Celui qui Est et apprend réellement l'esprit de Sagesse » : voilà ce que l'expérience de l'Église connaît (3). C'est pourquoi la ténèbre mystique de l'ignorance n'est pas une manière d'obscurantisme non plus que l'apophatisme du pseudo-Denys une condamnation de la théologie déductive. L'apophatisme n'exclut pas une théologie positive. « Il ne faut pas supposer que la négation s'oppose à l'affirmation ; la cause première elle-même est antérieure et immensément supérieure à toute affirmation ou négation » (4) ; car « Dieu est connu en tout et en dehors de tout. Il est connu dans la connaissance et dans l'ignorance. Le concept, le mot, la connais-

(1) *De divinis nominibus*, I, 4 ; col. 593 A.
(2) *Ibid.*, I, 3 ; col. 589 B.
(3) *Canon* de la Pentecôte, 1er ch., hirmos.
(4) *De mystica theologia*, I, 2 ; col. 1000 B.

sance, la perception, l'opinion, la représentation, le nom, etc., nous parlent de Dieu, mais en même temps, on ne peut le connaître, on ne peut l'exprimer, on ne peut le nommer. Il est ineffable » (1). Cette doctrine est reçue par les écrivains postérieurs à Denys et par Palamas lui-même. C'est ainsi que l'expérience mystique des disciples de l'Aréopagite unit de façon harmonieuse l'effort philosophique et l'illumination surnaturelle de la Révélation, provenant de la source de la Lumière. Les avances de Dieu, *πρόοδοι*, attendent que les audaces de l'esprit humain se portent à leur rencontre.

Après le pseudo-Denys, son commentateur et disciple Maxime le Confesseur prend la même position. Sa théologie apophatique se fonde sur les mêmes contemplations mystiques. La connaissance de Dieu n'est nullement claire et elle s'effectue par la voie de l'intuition mystique, et, comme pour l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, correspond à une maturation intérieure et aux degrés d'une croissance spirituelle. « Pour cela, sont avant tout nécessaires la purification du cœur et une pieuse audace » (2). Le chrétien peut alors s'élever du premier degré d'un simple croyant à celui du disciple et jusqu'à celui de l'apôtre. C'est la voie de la victoire active sur les passions, la voie d'une montée progressive, puis de l'entrée dans la ténèbre, « dans un lieu d'illumination, privé de toute forme et de toute chose comme Moyse » (3). Devant une telle approche vers la source de la lumière, Dieu se révèle tel qu'il est réellement, esprit supra-substantiel et incompréhensible. C'est pourquoi pour Maxime, « Dieu se fait connaître non suivant son essence mais d'après la magnificence de ses créatures, et sa providence à leur égard. Nous voyons sa grâce, sa sagesse,

(1) *De div. nom.*, VII, 3 ; col. 872 A.
(2) *Capita theol. et oeconom.*, centur. I, c. 30 ; PG, 90, 1093.
(3) *Ibid.*, centur. I, c. 84 ; col. 1117 C.

sa force, se refléter en elles comme en un miroir » (1). « Dieu est incompréhensible. Mais, d'après ce que nous comprenons et connaissons, nous croyons à son existence » (2). « Dieu n'est pas une essence suivant notre manière ordinaire de parler, il n'est ni force, ni énergie » (3). Dans sa théologie apophatique, saint Maxime va jusqu'à déclarer : « Les deux thèses « *Dieu est* » — « *Dieu n'est pas* » peuvent être admises dans la contemplation de Dieu, et en même temps n'être admises ni l'une ni l'autre à strictement parler. On peut les admettre toutes deux, et non sans fondement : la première parce qu'elle affirme que Dieu est en tant que cause de toutes choses, la seconde parce qu'elle nie en Dieu, en raison de sa transcendance, en tant que cause même de l'être, tout ce qui appartient à l'être. Et cependant aucune de ces deux thèses ne peut s'admettre au sens strict, car aucune d'elles n'affirme positivement chacune des propositions que nous cherchons à établir. Il n'y a rien d'existant ou de non existant qui soit lié à Dieu en raison d'une nécessité de nature. En réalité tout ce qui est et que nous pouvons exprimer, est aussi loin de lui que ce qui n'est pas et dont nous ne pouvons parler. Il possède l'être simple, inconnaissable, inaccessible, entièrement inexplicable, transcendant à toute affirmation et à toute négation » (4). C'est pourquoi « la divinité, le divin est, en un certain sens, connaissable, et en un autre, inconnaissable ; connaissable, grâce à la contemplation de tout ce qui l'environne, inconnaissable en ce qu'il est en soi-même » (5). Nous retrouvons le même point de vue apophatique chez saint Jean Damascène (6), et

(1) *De caritate,* cent. I, c. 96 ; *ib.*, col. 981 C.
(2) *Cap. theol. et œconom.*, I, c. 8 ; col. 1085 C.
(3) *Ibid.*, I, c. 4 ; col. 1084, BC.
(4) *Mystagogia,* prœm. ; PG, 91, 664 BC.
(5) *De caritate,* cent. IV, c. 7 ; col. 1049 A.
(6) *De fide orthodoxa,* I, 4 ; PG, 94.

chez d'autres auteurs ecclésiastiques. Il est probablement superflu de noter que cet effort de pensée théologique et d'une certaine formulation du divin n'est pas particulier à la mystique des écrits de l'Aréopagite et de saint Maxime. Nous le trouvons également par exemple chez saint Basile que nous avons déjà mentionné. « Il n'y a pas un seul nom qui, embrassant toute l'essence de Dieu, suffirait à l'exprimer, mais une multitude de noms divers, pris dans leur acception particulière, en représentent un concept qui, bien que obscur et extrêmement pauvre en comparaison du tout, est cependant suffisant *pour nous*. De ces noms, dont nous nous servons à propos de Dieu, les uns indiquent ce qui est en Dieu, les autres au contraire ce qui n'y est pas. Ainsi ces deux termes, négation de ce qui n'est pas, et affirmation de ce qui est, nous aident à acquérir une certaine notion de Dieu » (1).

Ces deux points de vue de la théologie apophatique, malgré les différences qui les caractérisent, ne font que représenter deux aspects de la pensée patristique sur Dieu. Intérieurement beaucoup plus apparentés qu'opposés, ils sont reliés par une même conception de Dieu, d'un Dieu absolument suprasubstantiel, en dehors de tout être existant et absolument transcendant. Mais il existe aussi peut-être une autre théologie apophatique, comme l'a montré le P. S. Bulgakov. Elle oppose les deux points de vue négatifs suivants : 1) D'une part le caractère inexprimable et indéfinissable de ce qui est nié par la négation et correspond en ce sens à l'*α* privatif grec : *ἄπειρον, ἀόριστον, ἄμορφον* ; et d'autre part, 2) l'impossibilité de définir, en tant qu'état de potentialité, d'implicitation, mais non pas d'impossibilité formelle de définition, et qui correspond dans ce sens à la particule grecque *μὴ* qu'il faut rendre par « pas encore » ou « en attendant que ». Dans le premier cas, en raison

(1) *Contra Eunom.*, lib. I ; PG, 29, 533 C.

du « non » absolu de la théologie négative, il n'existe aucun passage logique vers un « oui » quel qu'il soit, d'un enseignement positif sur Dieu et sur le monde. Ici, l'opposition n'est pas dialectique, mais antinomique. Il n'y a aucun pont sur cet abîme, et on n'a qu'à s'incliner dans un mouvement de foi devant l'inexprimable. Dans la seconde alternative, la *μὴ ὤν*-ique opposition « être-néant » ne cache aucune antinomie. Celle-ci est niée dans la gnose rationnelle-mystique, et l'antinomie fait place ici à l'opposition dialectique. Il n'existe pas dans le cas présent quelque *ὕλη* divine, matière première dans laquelle et à partir de laquelle, selon les lois de la dialectique, surgirait le tout : la divinité, le monde et l'homme (1). Il est important de souligner que le premier point de vue engendre une théologie antinomique. Dans le second cas, « le *rien* se constitue facteur initial de l'existence dialectique » ; en d'autres termes « le rien existe ». « Il n'y a pas ici de passage antinomique inconditionnel de l'Absolu au relatif, du Créateur à la créature ; c'est seulement l'auto-affirmation d'un seul et même principe qui se développe au dedans de lui-même en transcendant ses modalités ». Aussi le P. Bulgakov unit-il en une même tendance antinomique tous les mystiques de l'Église, et les Saints Pères : Clément, Origène, les Cappadociens, l'Aréopagite, Maxime, Jean Damascène, Palamas, et même Nicolas de Cuse, tandis que pour lui Scot Erigène, Eckehart, Böhme représentent l'apophatisme dialectique.

Si dans notre analyse nous avons établi une distinction entre l'apophatisme des Cappadociens et des théologiens en général, d'une part, et celui de l'Aréopagite et des autres mystiques d'autre part, ceci ne saurait être en opposition avec l'opinion susmentionnée du théologien russe. La distinction que nous avons faite paraît être davantage

(1) *Svět nevečernij*, p. 146-157.

une différence de méthode théologique, ou plus précisément une différence dans la voie de la connaissance théologique, rationnelle et discursive d'une part, et d'autre part la voie qu'on pourrait appeler cachée et mystique. Mais pour Origène, les Cappadociens et Jean Damascène d'un côté, comme pour les mystiques de l'autre, Dieu est absolument en dehors du monde. Il n'y a pas et ne peut exister de dépendance dialectique entre lui et le monde. C'est pourquoi la théologie de tous les Saints Pères fut et demeure antinomique. C'est ce que nous apprend aussi toute notre expérience liturgique, dont nous parlerons plus bas.

Grégoire Palamas développe aussi dans ses œuvres une théologie apophatique conforme à l'esprit de l'Église et fondée en mystique. Dans sa méthode et ses expressions, il reprend fréquemment l'expérience théologique des écrits aréopagitiques. Pour lui, l'essence de Dieu est avant tout essentiellement innommable, *παντάπασιν ἀνώνυμος*, et tout à fait inconcevable pour l'esprit (1) ; c'est parce que Dieu transcende toute existence qu'il est supérieur à toute nature (2). Sa nature est superessentielle (3), superdivine (4) et son essence est superessentielle (5). Palamas parle ainsi de la superessentialité divine (6). Il fait appel et se reporte directement au témoignage du pseudo-Denys, au *De div. nom.* 5, 8 (7).

Pour montrer combien Palamas se refuse à attribuer à Dieu le terme biblique « Celui qui est », ainsi que l'avaient fait quelques Pères qui ont admis ce nom comme seul acceptable, citons de lui cette phrase : « Toute nature est extrêmement éloignée de la nature divine et lui est entière-

(1) C. 144 ; PG, 150, 1221 A ; cfr *Theophanes*, col. 928 D, 937 A.
(2) C. 78, col. 1176 C.
(3) C. 106, col. 1192 C.
(4) C. 34, col. 1141 C.
(5) C. 134, col. 1216 A.
(6) C. 68, col. 1169, A.
(7) Col. 1184 A.

ment étrangère. En effet, si Dieu est nature, tout le reste n'est pas nature, et si en revanche, tout le reste est nature, Dieu n'est pas nature ; s'il est celui qui est, tout le reste n'est pas. Et Dieu n'est pas être si tout le reste est être. Mais s'il est existant, alors tout le reste ne l'est pas. En rapportant cela à la sagesse et à la grâce divines, et en général à tout ce qui environne Dieu ou qui se dit de Dieu, on fera une théologie exacte et conforme à celle des Pères. Dieu, dans ce cas, est et se nomme nature de tous les êtres, parce que toute chose participe de lui, et subsiste en raison de cette participation. Cette participation doit s'entendre non de la nature de Dieu, — ce qu'à Dieu ne plaise — mais participation à son énergie. Ainsi Dieu est l'être des êtres, forme des formes parce qu'il est l'archétype ; il est sagesse des sages, et en général il est tout en tous. Mais il n'est pas nature parce qu'il est supérieur à toute nature, et il n'est pas l'être parce qu'il est au-dessus de tout l'être ; informe parce qu'il est au-dessus de toute forme » (1).

Ailleurs Palamas exprime cette même pensée un peu différemment. « L'Essence supersubstantielle, supervivante, superessentielle, superbonne, en tant que telle, est innommable, inconnaissable, impossible à contempler, parce que, se distinguant de toutes choses, elle transcende la connaissance et, soutenue par une force impénétrable aux esprits célestes, elle demeure à jamais pour tous incompréhensible et inexprimable. Elle ne peut être nommée dans le siècle présent, et elle n'aura pas de nom dans le siècle futur. Il n'existe pas à son égard de mot que l'âme puisse concevoir, ou que le langage puisse prononcer. Il n'existe ni appréhension ni participation sensible ou rationnelle ni absolument aucune représentation. Aussi les théologiens proposent-ils dans leurs énoncés de déclarer que l'essence divine est absolument inintelligible pour

(1) C. 78, col. 1176 BC.

nous, car elle est absolument à part de tout ce qui est ou est nommé d'une manière quelconque. C'est pourquoi il n'est pas permis de donner un nom propre à la substance ou à l'essence de Dieu, parce que, ce faisant, on chercherait à donner une définition à la vérité qui transcende toute vérité » (1).

L'impossibilité de concevoir la substance divine est absolue, non seulement pour l'esprit humain, mais aussi pour le monde angélique, bien que, en tant que spirituel, il soit plus proche de Dieu. « Il n'y a personne qui puisse voir ou expliquer l'essence ou nature de Dieu ; non seulement aucun être humain, mais non plus aucun ange ; les séraphins aux six ailes eux-mêmes se couvrent le visage de leurs ailes devant la surabondance de l'éclat qui en découle » (2).

La théologie apophatique est étroitement liée chez Palamas à un enseignement qu'il expose en détail sur la substance et les énergies en Dieu. Toute la théologie négative a trait en propre à l'essence, alors que, au contraire, les manifestations de Dieu dans le monde, les « avances », *πρόοδοι*, de ses énergies, les théophanies de l'Ancien Testament sont accessibles à nos dénominations. Il écrit : « Les saints Pères disent qu'en Dieu il y a quelque chose d'incompréhensible, à savoir sa substance, mais aussi quelque chose de connaissable ; c'est donc ce qui entoure son essence, à savoir la bonté, la sagesse, la puissance, la déité ou la majesté. C'est ce que saint Paul a appelé invisible, mais qui devient visible grâce à la contemplation des créatures » (3). « L'essence de Dieu est absolument impossible à nommer, c'est-à-dire entièrement inconcevable pour l'esprit, mais on lui donne un nom en se rapportant à ses

(1) Col. 1192 C-1193 A ; *Theoph.*, col. 937 AB.
(2) C. 149. col. 1224 D.
(3) C. 82, col. 1180 C.

énergies, et dans ce cas, aucun des noms auxquels on a recours ne diffère de l'autre par sa signification. Car chacun d'eux et tous n'expriment rien d'autre que ce qui est caché, ce qui n'est en aucune façon connaissable » (1). « L'essence de Dieu est absolument impossible à nommer parce qu'elle transcende le nom. C'est exactement de la même manière qu'elle est imparticipable, parce qu'elle dépasse toute participation » (2). « Mais il n'en résulte pas une impossibilité absolue de concevoir la déité. Elle est inconcevable et en même temps concevable » (3).

Palamas compare l'image, chère aux mystiques, de Moyse qui a vu Dieu, avec la théophanie de Jacob luttant contre Dieu. « N'y a-t-il pas là deux dieux ? L'un dont le visage se révèle accessible à la connaissance des saints, et l'autre dépassant toute connaissance ? Loin de nous pareil blasphème ! Le visage visible de Dieu (Gen. XXXII, 30) ne signifie rien d'autre que l'énergie et la miséricorde de Dieu, qui se manifeste à ceux qui en sont dignes, tandis que ce qu'on désigne par son visage invisible (Ex. XXXIII, 20) est l'essence de Dieu qui transcende toute expression et vision. Car d'après l'Écriture personne ne demeure devant le visage du Seigneur (Jér., XXIII, 18), ou n'a vu ou expliqué la nature de Dieu » (4).

Saint Basile avait remarqué que tout ce qui demeure en dehors de Dieu, n'est pas essence de Dieu ; Palamas a expliqué cette idée un peu plus en détail. « Comment peuvent être, en effet, l'essence de Dieu, l'incorruptibilité, l'invisibilité, et en général tous les termes privatifs ou négatifs, soit pris ensemble, soit pris séparément ? L'essence n'est pas *ceci* ou *cela*. En outre, les attributs positifs

(1) C. 144, col. 1221 A.
(2) C. 145, col. 1221 B ; *Theoph.*, col. 928 D.
(3) *Theoph.*, col. 925 C.
(4) *Homilia* XI ; PG, 151, 133 A.

de Dieu, suivant le langage des théologiens, n'expriment pas l'essence de Dieu, bien que, quand cela est nécessaire, nous employions tous ces termes. La supersubstantialité de Dieu n'en demeure pas moins entièrement impossible à nommer » (1).

Ce n'est que d'après ce qui l'entoure, d'après ses opérations, que Dieu est susceptible d'être connu. « L'énergie ne tire pas son origine de la substance, mais, d'après l'opération, on peut connaître l'être même de la substance. On ne sait pourtant pas ce qu'elle est exactement. C'est pourquoi l'être de Dieu est connu, d'après les théologiens, non pas à partir de sa substance, mais à partir de sa providence. Par celle-ci l'énergie se distingue de la substance, en ce que c'est par les énergies que s'opère la connaissance, alors que la substance est ce qui, grâce à elles, est connu »(2).

L'énergie créatrice est l'exemple le plus clair d'une telle « avance » de la part de Dieu. Aussi, est-Il le seul créateur au sens réel de ce terme. « On n'emploie pas les termes de site, état, lieu, temps, etc., au sens propre lorsqu'on parle de Dieu, mais dans un sens figuré (métaphorique). Mais ceux de « création », d'« action », ne peuvent être rapportés qu'à Dieu, au sens le plus vrai de ces expressions » (3). « L'homme, s'il lui est loisible de créer, ne le fait pas à partir du néant absolu. C'est pourquoi son acte n'est pas comparable à l'acte créateur de Dieu » (4).

De ce qui vient d'être dit, il est clair que la possibilité de connaître Dieu ne peut être enlevée à l'homme, mais cette connaissance de Dieu n'est nullement rationnelle. Elle ne peut être qu'empirique, dans la ligne des révélations mystiques, c'est-à-dire, la contemplation du monde créé

(1) C. 118, col. 1204 A.
(2) C. 141, col. 1220 A.
(3) C. 133, col. 1213 C.
(4) C. 63, col. 1165 C.

où le Dieu invisible se rend visible, de même que sa puissance et sa divinité (Rom. I, 21) ; ensuite, c'est la descente en soi, une purification ontologique, c'est-à-dire une simplification et la garde de l'âme ou, ce qui revient au même, une montée avec les apôtres sur le Thabor, pour nous faire revivre authentiquement la transfiguration (1). La lumière du Thabor est pour l'hésychasme l'énergie increée de Dieu, différente de sa substance ; énergie grâce à laquelle la communion avec Dieu devient une possibilité.

L'apophatisme n'interdit pas de faire de la théologie, et n'exclut pas la méthode cataphatique. « La théologie négative, apophatique, ne contredit pas et ne supprime pas la théologie cataphatique, mais elle montre que les expressions positives que l'on emploie en parlant de Dieu, tout en étant conformes à la vérité et à la piété, ne sont pourtant pas pour Dieu ce qu'elles sont pour nous. Tout comme Dieu a la connaissance de ce qui est, nous en avons une aussi, mais nous connaissons toutes choses en tant que substance et accidents, alors que Dieu ne les connaît pas ainsi, car il ne les connaissait pas moins bien avant leur existence. C'est pourquoi celui qui déclare que Dieu ne connaît pas l'être et ne le connaît pas précisément en tant qu'être, ne contredit pas celui qui affirme que Dieu connaît l'être et le connaît précisément en tant qu'être. Il peut se faire que la théologie affirmative acquière une signification grâce à la théologie négative, comme on l'a dit : « Toute connaissance se rapporte à un objet quelconque, c'est-à-dire à l'objet qui est connu, mais la connaissance de Dieu ne parle d'aucun objet. C'est comme si l'on disait que Dieu ne connaît pas l'être en tant qu'être, et n'en a pas la même connaissance que nous. De la même façon on peut dire hyperboliquement que Dieu n'existe pas. Mais quand on

(1) C. 145-150, col. 1221 B-1225 C.

s'exprime de manière à laisser voir qu'il n'est pas exact de dire de Dieu qu'il est, il est clair que, en faisant appel à la théologie apophatique, non d'une manière hyperbolique, mais suivant son imperfection, on arrive à cette conclusion que Dieu n'existe jamais. Ceci est déjà une énorme impiété » (1).

De ce qui précède, il est clair que les antinomies engendrées par la théologie antinomique n'équivalent pas à l'absurde. « Affirmer tantôt une chose, tantôt une autre, quand les deux affirmations sont vraies, est le propre du théologien pieux. Mais se contredire est le fait de celui qui est tout à fait dépourvu de raison » (2). Ces conflits de la raison et ces antinomies trouvent leur meilleure solution dans l'expérience vivante de la liturgie de l'Église. Quand on réfléchit sur les dogmes de la foi, s'ouvrent des perspectives infinies et des abîmes vertigineux.

Nous disons intentionnellement « vertigineux ». Les chants de l'Église expriment cette idée avec la dernière précision. « Aucune langue ne saurait vous louer dignement, et un esprit, même plus vaste que le monde, a le *vertige* au moment de vous célébrer » (3). « A le vertige », *ἰλλιγγιᾷ*, du mot *ἰλιγγιάω* souffrir de vertiges (*ἴλιγγος*, vertige). Notre pensée est toujours saisie d'une défaillance lorsqu'elle est aux prises avec des concepts qu'elle ne peut joindre : la coïncidence de l'éternité dans le temps, l'union de l'Absolu de la Divinité et de la limitation de l'humain, etc. C'est pourquoi l'Église, quand elle traduit mystiquement le dogme de Chalcédoine dans les stichères et les canons des Complies de l'avant-fête de Noël, pacifie notre pensée troublée par la contemplation hardie de sa théologie liturgique, en unissant le sein de la Sainte Trinité avec la pauvre

(1) C. 123, col. 1205 D-1208 A.
(2) C. 121, col. 1205 A ; cfr *Theoph.* col. 917 AB, 945 A.
(3) Fête de la Théophanie, Matines, I Canon, 9e chant, hirmos.

grotte, le Ciel avec Bethléem, le Verbe incirconscrit avec le sein virginal, etc.

Comment la raison peut-elle par exemple accepter et pénétrer toute la profondeur du mystère eucharistique ? Sur les rives de Tibériade, la parole sur le pain vivant a paru naguère à certains « dure », (*σκληρός*, austère, étrange), et « beaucoup de ses disciples se retirèrent à partir de cette heure » (Jo., VI, 60-66). Maintenant également, comme toujours du reste, ce mystère demeure étranger à notre connaissance, l'esprit « a le vertige » et, dans son trouble, cherche une réponse à cette parole « dure ».

Et aucun raisonnement sur le moment de l'accomplissement du mystère dans la liturgie, aucune formule de théologien sur l'Eucharistie, aucune distinction scolastique dans les Saints Dons entre substance et accidents ne tranquillisera notre intelligence. La parole demeure « dure »... C'est seulement dans l'expérience immédiate du sacrifice eucharistique, dans sa célébration et dans la communion que l'on comprendra pleinement ce mystère en le recevant intuitivement, et l'esprit se calmera. Aux matines du Jeudi-Saint, nous lisons ces paroles surprenantes par leur profondeur et leur beauté sur « la Sagesse infinie et créatrice », qui prépare une « table spirituelle » et nous y convoque de sa parole solennelle. Nous intégrant nous-mêmes dans la liturgie de l'Église, adhérant pleinement aux paroles de ce canon, nous allons « l'esprit haut » jouir du « passage du Seigneur et de la table immortelle » dans le « lieu haut ». Nous-mêmes préparons en compagnie des apôtres dans ce même sanctuaire « la pâque qui fortifie notre esprit ». Dans cette expérience , dans cette plénitude de la vie de l'Église, notre esprit, grâce à cette expérience immédiate de l'Église, trouve l'apaisement et la conciliation entre la théologie affirmative et la théologie négative.

Nous revivons précisément la même expérience le Samedi-Saint, lorsque nous chantons devant le « Christ mort » et

« endormi du sommeil qui donne la vie » dans l'étroit tombeau. Alors l'esprit ne cesse de défaillir et de se réveiller, lorsque ce qui ne peut être ni uni ni pensé, est contemplé par notre regard spirituel là, dans le tombeau, devant nous. Si le mystère de l'Incarnation est vertigineux, alors la croix du Fils de l'homme est en vérité une folie pour les Grecs, aussi bien pour ceux d'autrefois que pour ceux d'aujourd'hui. Le jugement effrayant du Fils de Dieu par les fils des hommes, la mort, l'ensevelissement de l'Homme-Dieu et en même temps son refus d'abandonner le monde, tout cela dépasse la puissance de notre raison. Et lorsque nous revivons par la prière ce chant : « Par votre corps dans le tombeau, dans les enfers avec votre âme comme Dieu, au paradis avec le larron, vous étiez, ô Christ, sur le trône avec le Père et l'Esprit » ; quand nous contemplons au tombeau le repos sabbatique du Créateur du sabbat, endormi du sommeil de ce grand sabbat, nous défaillons. « Comme la vague marine » se soulève en nous la traduction liturgique de ce repos sabbatique et nous chantons le « chant de la délivrance et du tombeau ». Et le rationalisme a beau n'y voir qu'un vertige, non seulement nous croyons que cela peut être mais nous le savons *par expérience ;* dans une intuition liturgique et ecclésiale, nous acceptons pleinement « que les morts ressusciteront et que ceux qui sont dans les tombeaux reprendront vie et que tous les habitants de la terre seront dans la joie ». L'expérience liturgique, en effet, transcende le temps, en réunissant dans une égale réalité le présent, le passé, le futur. L'Homme-Dieu s'est endormi dans le repos sabbatique et est ressuscité. La créature se lamente encore, le soleil a caché ses rayons, les étoiles ont déposé leur lumière, mais pour nous « ce sabbat est celui béni entre tous quand le Christ s'est endormi, pour ressusciter le troisième jour ». Les morts aussi ressusciteront. Ceci n'est pas pour nous un présupposé

pour l'avenir, mais une réalité vécue réellement et ecclésialement.

Il y a réellement le souffle de « l'Esprit venant des quatre vents et ressuscitant les morts » dans cette symphonie ecclésiale de paroles et de couleurs, dans « le ciel s'effraya et s'épouvanta », ou « ne pleure pas ô Mère » (tropaire du Samedi-Saint), dans la lecture de l'extraordinaire vision d'Ézéchiel (ch. XXXVII) où les os arides reprennent leurs places dans les jointures. Ici, chose incompréhensible à un esprit non ecclésial, tout autant que l'éclat des couleurs à un aveugle-né ou la douceur de la musique à un sourd, toutes les antinomies se concilient, les abîmes du ciel et de l'enfer s'unissent, ainsi que la mort et la résurrection, la négation et l'affirmation théologiques. La théologie antinomique n'est pas une accumulation d'absurdités et de contresens, mais une vue intégrale de tous les abîmes et des sommets inabordables qui se présentent au regard audacieux du théologien. L'erôs extatique de la pensée théologique sort de lui-même et, après avoir rencontré l'erôs divin qui s'avance vers lui, s'y plonge, s'y repose ; mort pour le rationalisme et la logique du siècle, il revit dans l'union des opposés. Sa lumière luit dans ces ténèbres et sa connaissance naît de l'ignorance, comme naît la vie dans la semence morte.

Revenons maintenant à la théologie de Palamas. Pour accorder l'impossibilité de connaître Dieu et de participer à son être avec la possibilité d'une communauté partielle, il a recours aux termes de la philosophie classique. Substance, énergie, accidents ; *οὐσία, ἐνέργεια, συμβεβηκός*. Ces distinctions ont donné lieu comme on le sait, à des différends et des controverses dans la société byzantine du XIVe siècle.

Les auteurs ecclésiastiques jusqu'à Palamas ont maintes fois eu recours aux concepts aristotéliciens de « substance »

et d'« énergie ». On peut citer par exemple Athénagore (1), Saint Basile (2), saint Grégoire de Nazianze (3), saint Grégoire de Nysse (4), les écrits aréopagitiques, (5) saint Jean Damascène (6) et saint Siméon le Nouveau Théologien (7).

Ces termes de l'ancienne philosophie ont été appliqués par Palamas dans son angélologie et son anthropologie. C'est grâce à eux qu'il établit la différence entre les anges et les hommes. Mais ici ce qui nous intéresse ce sont les expressions relatives à son enseignement trinitaire. Il faut dire que les controverses hésychastes qui à première vue envisagent des questions de pure mystique et d'ascèse ainsi que de salut purement personnel, ont en même temps trait à des problèmes dogmatiques profonds. Ceux qui y ont participé semblaient venus des IVe et Ve siècles, avec leurs raffinements terminologiques sur la substance et les hypostases. Ce fut alors une résurrection de ce qui paraissait avoir cessé d'agiter la pensée théologique. Et une nouvelle fois l'histoire venait confirmer que : 1) la dogmatique n'est pas un enseignement sur des théories abstraites, mais a une application profonde dans la vie ainsi qu'une répercussion morale, et 2) la conscience dogmatique de l'Église est vivante et ne demeure pas statique et engourdie. Elle progresse tout en ayant ses racines dans la tradition patristique.

Quelles sont donc les questions dogmatiques qui furent traitées par Palamas ?

(1) *De Resurrectione mortuorum*, 1 ; PG 6, 976 A.

(2) *Epist. ad Eustath.*, PG, 32, 692 C-693 D ; *De Spiritu Sancto*, c. 9 PG 32, 108.

(3) *Oratio* XXXIX ; PG, 36, 30.

(4) *Ad Ablabium* ; PG, 45, 115-126 ; *Contra Eunom.*, passim.

(5) *De cael. hierarch.*, XI, 2 ; PG, 3, 248 D.

(6) *De fide orthodoxa*, II, 22, 23 ; PG, 94, 941-952.

(7) *Hymn.* VIII, str. 49 (éd. russe) ; et *Hymn.* XLII, str. 195.

II. Les distinctions dans la Trinité.

Les controverses trinitaires du IVe siècle ont précisé les relations réciproques de la substance de Dieu et des hypostases en tant que formes de l'Être τὸ τί εἶναι ou τὸ πῶς εἶναι. Les conciles palamites ont rappelé à l'attention des théologiens qu'il convenait d'établir en Dieu, des distinctions quant aux « énergies » aussi, en tant que formes d'opération et de manifestation de la Sainte Trinité. Palamas remit en honneur en théologie le concept familier aux écrits aréopagitiques des « avances » de la divinité. Il écrit : « En Dieu il faut distinguer les concepts de substance, d'énergies et d'hypostases divines de la Trinité » (1). Il traite relativement peu de la relation entre l'*ousia* divine et les trois Personnes de la Trinité. Il se borne par exemple à faire remarquer que « Dieu est lui-même en soi ; et les trois hypostases divines subsistent naturellement, intégralement et invariablement mais sans confusion et sans séparation et se compénètrent de façon à n'avoir qu'une énergie » (2). Saint Grégoire de Nazianze (3), les écrits aréopagitiques (4) et saint Jean Damascène (5) avaient naguère écrit sur l'interprétation des hypostases, sur leur inconfusion et leur inséparabilité.

« Grâce à toutes ces énergies Dieu est connu non dans une seule mais en trois hypostases » (6) ; mais ces hypostases, c'est-à-dire la Trinité même de Dieu, ne sont pas son essence (7).

La doctrine de l'interpénétration des énergies et des hypostases est exposée de manière beaucoup plus détaillée.

(1) C. 175, col. 1173 B ; c. 109, 112-114.
(2) C. 112, col. 1197 B ; c. 104, col. 1192 B.
(3) *Oratio theolog.* V, 14 ; PG, 36, 149.
(4) *De div. nom.*, II, 4 ; col. 641 AB.
(5) *De fide orthod.*, I, 8 ; PG, 94, 829.
(6) C. 137, col. 1217 B.
(7) C. 135, col. 1216 C.

S'en référant au Pseudo-Denys notre auteur écrit : « En Dieu n'existent pas seulement des distinctions entre les Personnes, mais encore d'autres distinctions, et Denys appelle divine cette autre distinction en la distinguant de l'hypostatique, car la différence suivant les hypostases n'est pas une différence selon la Divinité. Dieu se multiplie et grandit grâce à ces manifestations et énergies divines. Il appelle ces manifestations aussi « avances ». Elles ne multiplient pas la divinité, loin de là !, et ne la divisent pas. Dieu pour nous est, en effet, trine non pas triple » (1). L'énergie est quelque chose d'autre que la substance, qui en diffère et qui pourtant en est inséparable ; elle diffère aussi des hypostases » (2).

« Dieu, dit Palamas, possède aussi quelque chose qui n'est pas substance, mais ceci ne veut pas dire que ce qui n'est pas substance soit accident, *συμβεβηκός*. Ce n'est pas un accident, car c'est quelque chose d'entièrement invariable ; mais ce n'est pas non plus une substance, car ce n'est pas un être subsistant ». C'est pourquoi Palamas recourt à une définition peu heureuse de l'énergie, car elle est confuse et obscure : « une sorte d'accident, un accident en quelque manière » *συμβεβηκός πως* (*accidens aliquatenus*) (3). « Dieu possède par conséquent la chose qui est substance et la chose qui n'est pas substance, bien qu'elle ne puisse s'appeler accident, c'est-à-dire que c'est une volonté et une énergie divines » (4).

Les énergies, c'est ce qui dans la divinité absolue et imparticipable, est orienté vers le monde, ce qui se révèle et se rend accessible à lui. Palamas ici, comme souvent, se sert de la terminologie du pseudo-Denys : distinctions,

(1) C. 85, col. 1181 BC ; cfr *De div. nom.*, II, 5 ; II, 11 ; col. 641-644, 649-652.

(2) *Theophan.*, col. 929 A.

(3) C. 135, col. 1216, BC.

(4) *Ibid.*, col. 1216 D.

avances, communications, participations (*διακρίσεις, πρόοδοι, μεταδόσεις*), *μετοχαί*). « Denys, écrit Palamas, déclare que le principe même de la divinité croît grâce à ces avances et ces énergies divines. Il invite à louer Dieu non comme recevant quelque chose de l'extérieur, — loin de là — mais précisément ces avances divines » (1). Plus loin, s'appuyant sur le même théologien (*θεοφάντωρ*), il écrit « les communications absolues s'unissent dans les distinctions divines ». « Denys appelle ici communication toutes ces avances et énergies de Dieu en général, et il ajoute qu'elles sont absolues pour qu'on ne croie pas que ce sont des créatures » (2). Il faut observer que chez Palamas la citation n'est pas exacte : *ἔσχατοι μεταδόσεις* au lieu de *ἄσχετοι μεταδόσεις*, terme qui figure ainsi dans l'original chez l'Aréopagite (3). Il corrige, il est vrai, cette inexactitude plus loin dans le même passage : dans le « chapitre » suivant, les énergies sont appelées en accord avec Denys « participations et auto-participations » des êtres. Elles transcendent tout ce qui est, étant les archétypes de ce qui est (4).

On peut conclure de tout cela que les énergies ou les avances ne sont pas la substance même de Dieu, mais seulement ce par quoi Dieu est tourné vers le monde, ce que l'on voit dans les créatures, c'est-à-dire la sagesse et la puissance de Dieu. C'est pourquoi celui qui, contemplant la magnificence de la création, penserait voir la substance du Créateur, ressemblerait à Eunome, comme le démontre saint Basile (5).

(1) C. 85, col. 1181 C.
(2) C. 86, col. 1181 D.
(3) *De divin. nom.*, II, 5 ; col. 644 A.
(4) C. 87, col. 1184, A ; cfr *De divin. nom.*, V, 5, col. 820 C ; *ibid.*, V, 1, col. 816 B ; *ibid.*, II, 4, col. 641 A ; *ibid.* II, 11, col. 649-652.
(5) C. 83, col. 1180 D ; c. 124, col. 1208 C ; cfr S. Basilii, *Advers. Eunom.*, lib. I, 14 ; PG, 29, 544 B.

III. Nombre des énergies.

La distinction entre les énergies et la substance de Dieu conduit à une antinomie. Palamas en vient à la même antinomie quand il traite du nombre des énergies. Parfois il parle de la multitude des énergies. « De ces énergies, Isaïe en compte sept. Chez les Hébreux ce nombre sept représente la multiplicité » (1). Il fait une très libre périphrase d'Isaïe XI, 1-2, et y ajoute arbitrairement le mot même de sept qui ne figure pas dans l'original. Un peu plus loin il s'appuie sur l'autorité de saint Basile, parlant des nombreuses énergies de l'Esprit (2). Il s'appuie aussi sur saint Maxime le Confesseur (3), qui mentionne l'abondance et la variété des pensées divines et qui y voit les mêmes énergies. Dans cette citation, Palamas ne fait pas preuve d'une exactitude rigoureuse. Il attribue en entier un passage à saint Maxime (4), alors qu'une partie de ce texte ne lui appartient pas, mais fait précisément partie du passage du pseudo-Denys commenté par lui (5).

En même temps, Palamas enseigne clairement l'unité des énergies communes à toute la sainte Trinité. « Les trois hypostases de la sainte Trinité ont la même énergie, non pas une énergie semblable comme nous, mais en vérité une énergie unique par le nombre. Nos adversaires ne peuvent pas en dire autant, car ils nient l'existence d'une énergie incréée commune aux trois hypostases. A leur

(1) C. 70, col. 1169 C ; cfr c. 136, col. 1217 A ; c. 99, col. 1189 D.

(2) C. 71, col. 1172 A ; cfr *De Spiritu Sancto*, c. 9 ; PG, 32, 198 C. — Dans une citation il attribue à saint Basile la multiplicité d'énergies de l'Esprit ainsi que le livre V *Contra Eunomium* qui, comme on sait, ne lui appartient pas, mais probablement à Didyme l'Aveugle. Voir aussi à propos de la multiplicité des énergies, la référence de c. 68, col. 1169 B, *De Spiritu Sancto*, col. 156.

(3) C. 90, col. 1185 A.

(4) *Scholia in De div. nom.*, PG, 4, 221 B.

(5) *De divin. nom.*, II, 5, col. 644 A.

avis, chacune des trois hypostases a son énergie propre et n'existe pas par une énergie divine commune. En niant de la sorte l'unité de l'énergie dans les trois hypostases et en excluant ainsi l'une par l'autre, ils muent le Dieu existant en trois hypostases, en un Dieu privé d'hypostases » (1). Palamas fait un parallèle historique : tout comme naguère les sabelliens ne distinguaient pas les hypostases de la substance, de même aujourd'hui les barlaamites ne distinguent pas énergie et substance (2).

Il faut donc conclure qu'en Dieu, en plus de la substance et des hypostases, il y a lieu de distinguer également une énergie divine commune, une par le nombre mais multiforme dans ses manifestations : avances, communications, participations, telles que la providence, la puissance, la grâce, la préscience, la thaumaturgie, la rémunération, la création (3) . « Nous vénérons un seul Esprit, indivis selon la substance et l'hypostase, et nous l'appelons multiple selon ses saintes avances » (4) ; cette énergie « se divise sans division » (5). Il s'en suit que si l'« énergie du Christ est indivisible, le sera d'autant plus sa substance » (6).

IV. Les énergies et les hypostases.

Cette énergie une par le nombre, mais multiforme dans ses manifestations au monde, est l'action commune de toute la sainte Trinité. Elle n'appartient pas seulement à l'une des hypostases, mais à toutes les trois. De même que la substance divine n'est pas quelque chose d'également divisé entre les trois personnes, mais « que les trois hypostases sont consubstantielles entre elles et éternelles et

(1) C. 138, col. 1217 C ; c. 73, col. 1172 D ; c. 90, col. 1185 A.
(2) *Theophanes*, col. 928 A ; 941 A.
(3) *Ibid.*, col. 925 C.
(4) *Ibid.* col. 928 D.
(5) C. 81, col. 1177 D ; c. 85, col. 1181 C.
(6) *Theophanes*, col. 932 C.

se pénètrent sans mélange » (1), de même également l'action de Dieu est commune aux trois personnes. « L'énergie et la force communes à l'unité tri-hypostatique se répartit respectivement chez ses participants de manière distincte » (2). La différence entre les hypostases divines et les individualités humaines se manifeste sous ce rapport très clairement. « Les êtres du même genre ont leur énergie propre, mais elle agit pour elle-même en chaque hypostase. Il n'en va pas du tout de même avec les trois hypostases divines qui possèdent véritablement une seule et même énergie. Car elles n'ont qu'un mouvement de volonté divine qui tire son origine de la cause première, le Père, est transmise au Fils et se manifeste dans le Saint-Esprit. Ce mouvement se révèle dans les œuvres de ces hypostases, c'est-à-dire qu'en celles-là toute énergie naturelle devient compréhensible. Ainsi, le nid des hirondelles n'est pas fait de la même façon, mais varie d'un oiseau à l'autre, et une page d'un copiste est différente d'une autre, bien que l'une et l'autre contiennent des parties identiques. De même chez le Père, le Fils et le Saint-Esprit, se discerne l'œuvre propre. Mais toute la créature est une seule œuvre des trois. Et les Pères nous apprennent que les trois personnes adorables possèdent une seule et même énergie qui cependant n'est pas identique et subordonnée à chacun d'eux » (3). « La vie et la puissance que le Père possède en lui-même n'est autre que celle que possède le Fils, si bien que le Fils a même vie et même puissance que le Père. Il en est de même du Fils et du Saint Esprit » (4). « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont l'un dans l'autre sans mélange ni confusion et possèdent un seul mouvement et une seule

(1) C. 104, col. 1192 B.
(2) C. 109, col. 1196 BC.
(3) C. 112, col. 1197 BD.
(4) C. 113, col. 1197 D.

énergie » (1). Il est aussi parlé de « l'unicité de cette manifestation et de cette énergie » dans le dialogue *Théophane* (2), et dans la célèbre homélie XXXIV sur la Transfiguration, on peut lire que « la parenté des hypostases est dans la plénitude et l'élan (ἔξαλμα) de leur gloire » (3).

L'expression elle-même ἔξαλμα, élan, saut, comme toute cette pensée est empruntée à saint Jean Damascène. « Il y a unité et identité de mouvement (des personnes), car unique est l'élan et unique le mouvement des trois hypostases, mouvement qu'il n'est pas possible de contempler dans la nature créée » (4). Comme nous le voyons, la pensée de Palamas est en plein accord avec celui que l'on peut appeler le canon de l'Orthodoxie, saint Jean Damascène. « Nous confessons, poursuit Palamas, un seul Dieu en trois hypostases ayant une seule substance, puissance et énergie, et tout le reste, qui est contemplé autour de la substance, et qui s'appelle dans l'Écriture totalité (ἄθροισμα) et plénitude de la divinité ; elle est également contemplée et pensée par la théologie, dans chacune des trois saintes hypostases » (5). Il est aussi important que les énergies ne sont pas par elles-mêmes l'une des hypostases, disons mieux « qu'elles n'existent pas hypostatiquement » (οὐκ ἐνυποστάτους ὑπάρχειν (6). En conséquence, en Dieu il n'y a point d'autres hypostases que celles de la sainte Trinité elle-même. Selon Palamas, « aucune des énergies n'est en soi hypostase » (7).

(A suivre) Archimandrite CYPRIEN KERN.

(1) C. 113, col. 1197 D.
(2) PG, 150, 937 D.
(3) PG, 151, 425 D.
(4) De *fide orthod.*, I, 14 ; PG, 94, 860 C.
(5) C. 114, col. 1200 BC.
(6) C. 122, col. 1205 C ; *Theophan.*, col. 925 A.
(7) *Theophan.*, col. 929 A.

Une étape en ecclésiologie.

Réflexions sur l'encyclique « *Mystici Corporis* ».

(Suite et fin)

VIII

Nous connaissons les visées apologétiques essentielles de l'encyclique *Mystici Corporis*. Au seuil de cette dernière partie de notre article, où nous nous proposons d'examiner les aspects unionistes de celle-ci, citons ses intentions apologétiques envers les non-catholiques.

« Nous avons confiance que, même à ceux qui sont séparés du giron de l'Église catholique, Notre exposé du Corps mystique de Jésus-Christ ne déplaira pas et ne sera pas inutile. Car d'une part leur bienveillance envers l'Église semble augmenter de jour en jour, d'autre part lorsqu'ils voient actuellement se dresser nation contre nation, royaume contre royaume, croître indéfiniment les discordes, les haines et les semences de la rivalité, s'ils jettent leur regard vers l'Église, s'ils contemplent l'unité qu'elle tient de Dieu — et qui rattache au Christ par un lien fraternel les hommes de n'importe quelle descendance — alors ils seront vraiment forcés d'admirer cette société inspirée par l'amour et ils seront attirés, sous l'impulsion et avec l'aide de la grâce divine, à s'associer eux-mêmes à cette unité et à cette charité » (p. 24-25).

* * *

Nous n'avons pas eu connaissance de réaction envers l'encyclique venant de la portion non chrétienne des non-catholiques.

De même pour la chrétienté qui peut être appelée « œcuméniquement » le « catholicisme non-romain », depuis le remarquable opuscule du Dr. W. A. Visser 't Hooft portant ce nom (1). Comment s'expliquer ce dernier silence ?

(1) *Le Catholicisme non-romain*. Paris, 1933. Cfr *Irénikon*, 11 (1934), p. 35 suiv.

Du côté orthodoxe c'est sans doute l'incuriosité coutumière envers ce qui est catholique (1). Le manque d'intérêt des anglicans pour l'encyclique malgré sa traduction anglaise parue aux éditions de la *Catholic Truth Society*, proviendrait, nous a-t-on dit, de son caractère plutôt patristique que biblique, et c'est seule la théologie biblique qui intéresserait pour le moment leurs théologiens. La même raison vaut peut-être pour les vieux-catholiques.

Le monde théologique proprement protestant (luthérien, réformé), conformément à l'intérêt qu'il éprouve ces temps-ci pour les choses catholiques, a réagi, bien que parcimonieusement encore à notre su.

Voyons sa critique de plus près dans : FRIEDRICH-KARL SCHUMANN, *Zur Enzyklika « Mystici Corporis »* et ALFRED WERNER, *Pie XII et la vie chrétienne. Réflexions sur trois encycliques* (ce sont : *Summi Pontificatus, Mystici Corporis* et *Divino afflante Spiritu*) (2).

Mais il nous faut d'abord citer, pour rendre plus intelligible notre exposé et parce qu'il y sera principalement visé, le passage de l'exhortation pastorale du Pape dont nous connaissons par ailleurs l'allure générale. Il fait partie de l'exposé sur l'amour universel du Christ qui « exige aussi que dans les autres hommes, non encore unis avec nous dans le Corps de l'Église, nous sachions reconnaître des frères du Christ selon la chair appelés avec nous au même salut éternel », car « unique est assurément l'Épouse du Christ, l'Église, cependant l'amour du divin Époux s'étend si largement que, sans exclure personne, il embrasse dans son Épouse le genre humain tout entier » (p. 108).

(1) Pourtant la confrontation de l'enseignement ecclésiologique de l'encyclique avec l'ecclésiologie orthodoxe pourrait être très instructive. Nous comptons y consacrer un article indépendant.

(2) *Protestantische Rundschau*, 20 (1944), nº 1-2, p. 22-29 et Genève, s. d. ; le compte rendu de cet opuscule est publié plus bas, p. 134.

« Et nous désirons instamment que ses prières communes visent aussi, dans un ardent amour, ceux qui ne seraient pas encore éclairés de la vérité de l'Évangile ni entrés dans le bercail de l'Église ; ou qui, pour avoir malheureusement brisé l'unité de la foi, se trouvent séparés de Nous, qui, malgré Notre indignité, représentons ici-bas la personne de Jésus-Christ. Aussi répétons-Nous la divine prière de notre Sauveur à son Père céleste : « Qu'ils soient un, comme toi, mon Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé ».

« Pour ceux-là mêmes qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Église, vous savez bien, Vénérables Frères, que dès le début de Notre Pontificat, Nous les avons confiés à la protection et à la conduite du Seigneur, affirmant solennellement qu'à l'exemple du Bon Pasteur, Nous n'avions qu'un seul désir : qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance. Cette assurance solennelle, Nous désirons la renouveler, après avoir imploré les prières de toute l'Église dans cette Lettre Encyclique, où nous avons célébré la louange du « grand et glorieux Corps du Christ » ; de toute Notre affection, Nous les invitons tous et chacun à céder librement et de bon cœur aux impulsions intimes de la grâce divine et à s'efforcer de sortir d'un état où nul ne peut être sûr de son salut éternel; car même si par un certain désir et souhait inconscient ils se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur, ils sont privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Église catholique. Qu'ils entrent donc dans l'unité catholique et que, réunis avec Nous dans le seul organisme du Corps de Jésus-Christ, ils accourent tous vers le Chef unique, en une très glorieuse société d'amour. Sans jamais interrompre nos prières à l'Esprit d'amour et de vérité, Nous les attendons les bras ouverts, comme des hommes qui se présentent à la porte, non d'une maison étrangère mais de leur propre maison paternelle.

« Mais si Nous désirons que monte vers Dieu la commune supplication de tout le Corps mystique, afin que toutes les brebis errantes rejoignent au plus tôt l'unique bercail de Jésus-Christ, Nous déclarons pourtant qu'il est absolument nécessaire que cela se fasse librement et de plein gré, puisque personne ne croit sans le vouloir. C'est pourquoi, s'il en est qui sans croire, sont en réalité contraints à entrer dans l'édifice de l'Église, à s'approcher de l'autel et à recevoir les sacrements, ceux-là sans aucun doute ne deviennent pas de vrais chrétiens ; car la foi, « sans laquelle on ne peut plaire à Dieu », doit être un libre « hommage de l'intelligence et de la vo-

lonté ». Si donc il arrive parfois que contrairement à la doctrine constante de ce Siège Apostolique, quelqu'un soit amené malgré lui à embrasser la foi catholique, Nous ne pouvons Nous empêcher, conscient de Notre devoir, de réprouver un tel procédé. Car, étant donné que les hommes jouissent d'une volonté libre et peuvent sous l'impulsion des passions et des convoitises mauvaises, abuser de leur liberté, il est nécessaire que le Père des lumières les attire efficacement à la vérité par l'Esprit de son Fils bien-aimé. Que si beaucoup, hélas, errent encore loin de la vérité catholique et ne veulent pas céder au souffle de la grâce divine, la raison en est que non seulement eux-mêmes, mais les chrétiens également, n'adressent pas à Dieu des prières plus ferventes à cette fin. Nous exhortons donc instamment tous ceux qui brûlent d'amour pour l'Église à s'y appliquer sans cesse, à l'exemple du divin Rédempteur » (p. 112-115).

* * *

Ce qui frappe nos deux auteurs dans la facture générale de l'encyclique, c'est sa solennité, dont nous avons plus haut remarqué les termes. Mais si M. Schumann a suffisamment la pratique des choses catholiques pour ne pas en déduire plus qu'il ne faut, le pasteur Werner va jusqu'à la croire infaillible ; il verse ici dans l'erreur actuellement plutôt commune chez les théologiens réformés de Suisse qui tout en cherchant, mus par un véritable esprit irénique, à connaître la doctrine catholique dans ses meilleures sources, commettent une faute contre ce même esprit en ne discernant pas suffisamment les degrés variables de leur autorité (1).

L'exhortation pastorale de l'encyclique s'attire la faveur de nos deux auteurs, qui se plaisent à reconnaître à Pie XII un grand cœur et une haute intelligence. M. Schumann souligne avec satisfaction la liberté entière qu'il demande pour les conversions individuelles à l'Église.

(1) Ainsi procède p. ex. le professeur F.-J. Leenhardt dans son livre *Le Protestantisme tel que Rome le voit* ; cfr *Irénikon*, 19 (1946), p. 409 suiv.

Envers l'enseignement proprement ecclésiologique de l'encyclique on trouve une nouvelle communauté de vues chez nos auteurs. L'un et l'autre, en tant que protestants, ne peuvent accepter la mission rédemptrice du Corps mystique du Christ, laquelle impliquerait le pélagianisme. Ils expriment aussi tous deux la déception de ne pas trouver un complément et une mise au point longtemps attendus, au dogme ecclésiologique du Vatican. Sans doute la vision de l'Église comme plénitude de son divin Chef, la mise en relief de l'amour du Christ pour elle et l'union de charité entre ses membres, sont-elles du nouveau et pourraient-elles apprendre quelque chose d'important aux protestants qui ont « trop fréquemment oublié qu'à côté de la justification par la foi il existe chez saint Paul une ecclésiologie tout aussi développée » (Werner, p. 19) ; sans doute encore l'encyclique contient-elle certaines vérités chères aux protestants, comme la mort de la Loi ancienne sur le gibet de la Croix ; mais, en somme, nous dit-on, le déséquilibre dans l'Église déclanché au concile du Vatican en faveur du pouvoir papal, subsiste néanmoins tel quel dans l'enseignement de Pie XII, et ceci grâce à une contradiction. D'une part le côté juridique du Corps mystique est placé bien au-dessous de son côté mystique, il semblerait presque mort sur la Croix avec le légalisme juif ; et d'autre part les fidèles sont continuellement rappelés de l'importance de la juridiction papale pour leur vie religieuse. Bref, il semble n'y avoir aucun désaccord « entre la substance mystique et l'armature sensible de l'Église militante » (ib., p. 28), tandis que, pour un protestant, juridisme et pneumatisme sont contradictoires.

Les objections contre l'aspect juridique de l'Église se multiplient surtout quand nos auteurs croient pouvoir en tirer des conclusions pour le statut ecclésiastique des non-catholiques chrétiens.

Quand le Souverain Pontife dit dans le passage que nous

avons cité *in extenso* que les non-catholiques sont ordonnés vers le Corps mystique du Christ par un « certain désir et souhait inconscient », M. Schumann d'affirmer : « la communion par la parole de Dieu dans l'Écriture et par le sacrement de baptême ne signifie donc en aucune façon une communion ecclésiastique tant que ne vient pas s'y ajouter la reconnaissance de l'« unité » sous la juridiction du Pape » (p. 28). Le pasteur Werner s'exclame : « nous n'appartenons pas à l'Église » (p. 32) et dénonce dans ce même point une contradiction. En s'en prenant aux termes mêmes, il trouve que la bonne foi qu'ils supposent est, en stricte doctrine catholique, une impossibilité. Notre auteur retombe encore une fois dans l'erreur méthodologique signalée plus haut, et cette fois il le fait d'une façon particulièrement illogique puisqu'il oppose à un enseignement considéré par lui comme infaillible, des renseignements puisés dans le livre déjà cité du professeur Leenhardt.

M. Werner s'en prend encore non pas seulement au statut ecclésiastique des individus, mais à celui que l'encyclique attribuerait aux *sociétés* non catholiques chrétiennes. Nous nous souvenons que le Saint-Père condamne l'opinion que l'Église serait visiblement divisée par les schismes tout en restant invisiblement, « pneumatiquement », une, opinion « œcuméniquement » appelée « théorie des branches », et refuse par deux fois à ceux qui sont totalement séparés du Corps mystique l'influx du Saint-Esprit (p. 39 et 69). Notre auteur déclare avoir rencontré antérieurement la « théorie des branches » chez certains travailleurs catholiques de l'Union, promoteurs de l'« émulation spirituelle » (1) ; suit une conclusion : « C'est donc essentiellement sous l'angle du retour et de la soumission, non sous l'aspect d'une sainte émulation, que la pape envisage le remembre-

(1) Cfr notre chronique, *Mouvement de prières pour l'unité*, dans *Questions sur l'Église et son Unité* (Irénikon), 1943, p. 58 suiv.

ment du Corps mystique. Le contraire nous eût certes étonné. Pourtant au sujet d'un aussi douloureux problème, il n'était pas superflu que la thèse authentique de Rome fût aussi solennellement précisée » (p. 32).

M. Schumann rejoint ici son collègue et se félicite aussi que l'encyclique parle si nettement sur la matière :

« Une « réunion » des Églises séparées dont il est parlé si volontiers dans les milieux œcuméniques n'est possible que comme un retour des « errants » ayant abjuré leurs erreurs, dans la « maison paternelle » qu'ils avaient abandonnée. La renonciation à l'erreur et le retour qui l'accompagne, consistent à reconnaître que le pouvoir juridictionnel du pape dans l'Église est de nécessité de salut. Ainsi l'autorité suprême de l'Église catholique romaine précise clairement une chose qui, du côté évangélique, est parfois oubliée : dans les « conversations œcuméniques » il ne faut pas rester à la périphérie ou dans l'accessoire, mais si l'on veut les conduire sérieusement, aller à la « moelle de l'Évangile », à la question de savoir si la réalisation de la communion avec Dieu en Jésus-Christ et dans la participation à son Église, doit relever seulement de la foi ou être une œuvre de la Loi » (p. 29).

Et M. Werner de conclure : « *Mystici Corporis* » renforce encore l'intransigeance vaticane en matière œcuménique » (p. 32).

Nos deux auteurs relèvent enfin dans l'encyclique quelques autres points qui choquent la mentalité protestante, mais nous les omettons parce qu'ils concernent notre sujet de très loin seulement.

* * *

En somme, à part son exhortation pastorale et certains aspects « pauliniens » du côté visible de l'Église, il y a peu de choses dans l'encyclique qui lui attirent la sympathie de nos deux théologiens protestants. Et encore celle-là le fait-elle, nous semble-t-il, d'une façon paradoxale, puisqu'elle est un appel aux fidèles pour collaborer à la mission rédemptrice du Corps mystique, inacceptable, nous le savons, pour un protestant ; elle devrait l'être

cependant ici moins qu'ailleurs, le Saint-Père la distinguant si nettement, nous l'avons dit, de la mission rédemptrice du Christ. On est aussi étonné du peu d'attention que nos auteurs prêtent dans l'enseignement de Pie XII à une doctrine que nous leur aurions cru particulièrement chère et qui y est particulièrement soulignée : la délimitation absolue entre le créé et c'incréé, empêchant toute trace de panthéisme. Ceci dit, passons à l'examen des objections protestantes et, par là même, à une analyse du côté visible du Corps mystique que nous annoncions plus haut.

Les objections peuvent se réduire à une seule : celle qui viserait la mission juridique de l'Église, et ce, avec plus de véhémence encore que le Saint-Père n'en met à l'exalter, quoique il la subordonne lui-même à la mission pneumatique, et ne la mette pas formellement en relation avec le concile du Vatican (1). Telle que l'encyclique la présente, la structure du Corps mystique est, aux yeux de nos auteurs, la « Loi ancienne », le légalisme juif que le Christ, au lieu d'introduire dans la constitution de son Église, a cloué à la Croix pour l'abolir à jamais. Nous avons mis la structure juridique, on s'en souvient, en rapport avec l'Église céleste, et nous nous demandons si l'appréhension qu'elle a éveillée chez nos théologiens protestants n'en pourrait pas être diminuée.

Pour bien saisir ce que pareil anti-juridisme implique dans le domaine unioniste et pour essayer d'y répondre,

(1) A ce point de vue, l'encyclique n'apporte pas, en effet, d'éléments importants pour une mise au point que les théologiens protestants ne sont pas seuls à souhaiter. S. Exc. Mgr Carton de Wiart écrivait en 1932, dans les *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, p. 728 : « Il est certain que la définition de l'infaillibilité pontificale a parfois détourné l'attention des théologiens et leur a fait mettre dans l'ombre la fonction doctrinale des apôtres et des évêques ».

il faut bien comprendre — et c'est dans cette intention que nous avons cité ci-dessus plusieurs textes — que dans son encyclique *Mystici Corporis*, Pie XII adopte la perspective universelle qui lui est chère, qui rappelle celle de saint Paul et qui comporte d'une part, l'Église militante, — le Corps mystique du Christ — et d'autre part, la portion de l'humanité qui n'en fait pas partie. Excepté le passage épisodique condamnant la « théorie des branches », les autres, auxquels nos auteurs s'en prennent, concernent les non-catholiques en général sans distinguer parmi eux les chrétiens et les non-chrétiens (1).

Les conclusions de M. Schumann quant au prétendu statut des chrétiens non catholiques, et de M. Werner sur la condamnation de l'« émulation spirituelle » dans le travail de « remembrement » (2) du Corps mystique, ne sont donc pas justifiées, la dernière surtout, devant l'exhortation pastorale qui fait de cette émulation son objet. Pour connaître la pensée unioniste de Pie XII, il faut aller à son encyclique *Ecclesiae Orientalis Decus* du 9 avril 1944 (3).

Mais si M. Schumann fait dire à son texte plus que de droit, le problème qu'il soulève est, en effet, fondamental au point de vue œcuménique comme l'a très bien montré le P. Congar (4) ; il nous semble que l'encyclique contient des éléments qui pourraient contribuer à sa solution, mais autrement que ne le croit notre théologien protestant, ou même qu'essaie de le faire un théologien catholique,

(1) Il est possible cependant qu'à cause d'une référence à la lettre apostolique de Pie IX *Iam vos omnes*, du 13 septembre 1868, les protestants soient plus particulièrement visés quand il est parlé de l'ordination envers le Corps mystique par « un certain désir et souhait inconscient ».

(2) Terme préféré du milieu catholique d'émulation spirituelle.

(3) *Irénikon* en a donné une traduction française : 18 (1945), p. 7-25.

(4) *Op. cit.*, chap. VII : *Que sont au regard de l'unique Église les chrétiens dissidents et les chrétientés dissidentes* ?

C. VALPETZ dans son article : *Kirchliche Mitgliedschaft und Nichtkatholiken nach der Enzyklika Mystici Corporis* (1). Essayons-nous-y à notre tour.

Le Saint-Père, on le sait, donne une définition pour un membre du Corps mystique dans laquelle n'interviennent que des éléments visibles. Citons-la encore une fois, mais en latin maintenant : « *In Ecclesia autem membris reapse illi soli adnumerandi sunt qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semetipsos separaverunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt* » (2). L'adverbe *reapse* indique clairement que la définition concerne un membre proprement dit, nuance que la traduction française n'a pas suffisamment respectée.

D'autre part, conformément à la perspective qu'elle embrasse, l'encyclique attribue aux non-catholiques de bonne foi une ordination vers le Corps mystique par « un certain désir et souhait inconscient », qui sont, eux, des éléments invisibles.

Entre ces deux extrêmes, visible et invisible, il y a place pour des réalités intermédiaires. Recourons encore une fois, et de nouveau dans la catégorie de l'analogie, à saint Thomas, cette fois au célèbre article 3 de la question 8 de la III[e] partie de la Somme théologique.

« Le Christ est la tête de tous les hommes, mais à des degrés divers ; en premier lieu et principalement il est la tête de ceux qui lui sont unis dans la gloire ; en second lieu il est la tête de ceux qui lui sont unis actuellement par la charité ; en troisième lieu, de ceux qui lui sont unis par la foi ; en quatrième lieu, de ceux qui lui sont unis en puissance, etc. » (3) et le texte continue en distinguant divers

(1) *Theologie und Seelsorge*, 1944, mars, p. 43-46.
(2) *Acta Ap. Sedis*, 35 (1945), p. 202.
(3) Trad. française de la *Nouvelle Revue des Jeunes*. Le Verbe Incarné, t. II, p. 81.

degrés de cette puissance qui ne sont plus directement utiles à notre argumentation.

Nous proposerions pour expliciter la définition d'un membre du Corps mystique, une gradation analogue à celle que saint Thomas emploie pour définir les membres du Christ, mais basée sur les éléments visibles que sa définition comporte. Nous dirions :

a) Est visiblement et actuellement membre de ce Corps, un homme baptisé, professant la vraie foi et non excommunié.

b) Est visiblement et potentiellement membre de ce même Corps, un homme à qui manque l'un ou l'autre de ces éléments visibles, mais qui est ordonné à lui invisiblement par « un certain désir et vœu inconscient ».

c) Est invisiblement et potentiellement membre de ce même Corps, un homme à qui font défaut ces trois éléments visibles, mais qui est ordonné invisiblement à lui par « un certain désir et vœu inconscient ».

Corollaire : Un membre actuel du Corps mystique qui s'en sépare délibérément ne devient pas un membre potentiel, *b*), parce que les « désir et vœu inconscient » lui font défaut.

Laissons de côté la troisième définition qui ne comprend que des éléments invisibles et comparons les deux premières avec celles que saint Thomas donne pour un membre *actuel* du Christ. Formulons nos conclusions ainsi :

a) Un membre *actuel* du Corps mystique du Christ est *ipso facto* un membre *actuel* du Christ, mais pas nécessairement uni à lui par la charité.

b) Un membre *potentiel* de ce même Corps est un membre *actuel* du Christ, au moins dans la mesure où sa profession de foi contient des éléments catholiques, avec la même réserve que pour *a*).

Ainsi apparaît un certain décalage dans l'appartenance d'un homme au Christ et à son Corps mystique, qui a son

importance dans le problème des rapports entre la christologie et l'ecclésiologie (1). Transportons-nous maintenant du domaine individuel au domaine social.

L'ensemble des membres actuels du Corps mystique compose la société visible, juridiquement parfaite, et pourtant transcendant absolument toute société humaine, qu'est ce Corps.

Les membres potentiels de ce même Corps constituent des sociétés chrétiennes visibles, juridiquement imparfaites, et non absolument transcendantes. Comment peut-on appeler leur ensemble ? Le principe d'analogie qui avait permis, à la suite de saint Thomas, de préciser les rapports de l'Église céleste, Corps mystique glorieux du Christ, avec l'Église militante, ce même Corps mystique mais à l'état partiellement humilié, nous permet maintenant de donner à cet ensemble visible, mais imparfaitement ecclésiastique, le nom de « Corps mystique potentiel ».

M. Schumann affirme que pour l'encyclique, la « communion par la parole de Dieu dans l'Écriture et par les sacrements de baptême ne signifie en aucune façon une communion ecclésiastique » tant que ne vient pas s'y ajouter la soumission au pape. Nous pouvons y répondre que les éléments visibles énumérés par la définition, à défaut de cette soumission, ne constituent pas, en effet, une communion ecclésiastique actuelle, mais bien une potentielle. De même, pour rencontrer M. Werner, disons que les protestants de bonne foi appartiennent seulement en puissance au Corps mystique.

Prolongeons maintenant notre argumentation du domaine proprement sociétaire, qui est le sujet de la première partie de l'encyclique, à celui de l'union des chrétiens au Christ dans son Corps mystique, dont traite la seconde.

(1) Le P. Koster distingue aussi et plusieurs fois entre les membres du Christ et de l'Église. Mais il le fait autrement que nous. De plus il fait beaucoup de distinctions dans la définition d'un membre de l'Église (*Op. cit.*, p. 93 suiv.).

Cette union est opérée, nous le savons, par le Saint-Esprit, âme de ce Corps, et par les éléments visibles qui sont la profession de foi, la communion aux sacrements et au sacrifice eucharistique, la mise en pratique et l'observance des lois ecclésiastiques, la soumission au Vicaire du Christ.

L'union au Christ dans le Corps mystique potentiel est aussi opéré par le Saint-Esprit, mais différemment dans chacune des sociétés d'après les éléments ecclésiastiques visibles qu'elle possède, parmi lesquels un seul manquera toujours, la soumission au Vicaire du Christ. En écrivant ceci, nous ne contredisons pas à l'enseignement du Souverain Pontife, car il ne refuse l'influx du Saint-Esprit qu'aux chrétiens qui se sont volontairement séparés du Corps mystique du Christ et qui n'en sont donc plus les membres, ni actuels, ni potentiels. On saisit facilement combien les différentes théories sur l'âme de l'Église peuvent être utiles dans le problème que nous esquissons. Une conclusion s'impose : c'est seulement *dans le Corps mystique du Christ* que l'union du chrétien au Christ est juridiquement parfaite et normale, et possède tout ce qui est nécessaire pour s'épanouir normalement en une union pneumatiquement parfaite. La soumission au Vicaire du Christ est ici, en effet, de nécessité de moyen.

L'union du chrétien au Christ *dans le Corps mystique potentiel* est juridiquement imparfaite et anormale, et ne possède pas tout ce qui est nécessaire pour s'épanouir normalement en une union pneumatiquement parfaite. On comprend mieux alors pourquoi l'encyclique trouve que les chrétiens qui y appartiennent sont « privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes ».

Arrivés au bout de notre courte analyse du statut ecclésiastique des chrétiens non catholiques, à la lumière des principes que donne l'encyclique, faisons remarquer avec combien de justesse le chanoine Ch. Journet, à la

page 47 de son livre déjà cité et paru avant elle, le résume ainsi : « Il faudra déterminer ce qu'il y a de l'âme hors de l'Église et ce qu'il y a du corps hors de l'Église » ; c'est cela au fond que nous avons tâché de faire schématiquement.

* * *

Nous savons que le Saint-Père attendait de son encyclique *Mystici Corporis*, des effets heureux dans le monde non catholique. Dans le monde protestant, notre information, peut-être insuffisante, nous apprend qu'elle a suscité plus d'objections que d'approbations. Une de celles-ci la félicite d'avoir nettement fait voir l'opposition entre les ecclésiologies catholique et protestante. Approbation paradoxale serait-on tenté de dire, mais quelqu'un au courant du travail œcuménique, sait combien, en effet, la mise en évidence des vraies oppositions, au lieu des fausses, est un bienfait ici. Nous avons tâché, tout en répondant aux objections, d'apporter à la chose encore quelques précisions, avec les éléments que l'encyclique semblait nous donner. Le résultat œcuménique final n'est pas très riche, il pourrait même paraître trop maigre, mais on sait que l'encyclique *Mystici Corporis* n'a pas d'intention œcuménique, semblable à celles des encycliques *Satis cognitum*, ou même *Ecclesiae Orientalis Decus*, toutes deux déjà citées. Elle contient cependant un encouragement œcuménique vigoureux ; on le trouve dans son exhortation finale où les fidèles sont appelés à l'œuvre d'amour envers le Corps mystique du Christ, laquelle est son édification et qu'on pourrait appeler l'Action catholique par excellence. Le travail œcuménique n'y occupe-t-il pas une place de choix, lui, qui est un remembrement de ce Corps, c'est-à-dire le retour de ses membres potentiels à l'état de membres actuels et, par là, une augmentation de sa valeur rédemptrice ?

Nous le croyons, et le grand pionnier de l'œcuménisme

catholique, dom Lambert Beauduin, le croyait bien avant nous. Il écrivait en 1926 :

« Il n'y a qu'une seule doctrine en fonction de laquelle nous puissions penser le concept de l'Union des Églises, si toutefois nous voulons le penser dans toute sa profondeur et toute sa richesse : c'est la doctrine de l'Église, Corps mystique du Christ. Le travail pour l'Union des Églises doit s'inspirer de ce désir de rendre au Corps mystique du Christ la plénitude de sa richesse et de sa vie et la splendeur de son unité visible. La grande pensée qui doit en être l'âme est celle que saint Paul développait aux Éphésiens (V, 26) : Le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle afin de la sanctifier, pour la faire paraître devant lui, cette Église glorieuse et sans tache, sans ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (1).

C'est avec ce texte scripturaire classique pour exprimer l'amour « christo-conforme » de l'Église, rencontré déjà plusieurs fois dans notre exposé, que nous aimons à terminer celui-ci pour aborder nos conclusions finales.

IX

Tâchons de préciser maintenant la portée de l'encyclique *Mystici Corporis* pour l'ecclésiologie catholique.

En pleine seconde guerre mondiale, l'idée du Corps mystique du Christ, instrument de Dieu pour appliquer au genre humain les fruits de la Rédemption, parmi lesquels la paix du Christ est le principal, a paru au Saint-Père spécialement apte pour réaliser le but qu'il s'était proposé dès le début de cette guerre, dans sa première encyclique *Summi Pontificatus* du 30 octobre 1939 : celui de pacifier les hommes que séparent et opposent les conséquences du péché. Saint Paul poursuivait un but analogue en prêchant le Corps du Christ. « C'est surtout dans un dessein pratique, que l'Apôtre a recours à la métaphore du Corps

(1) *Irénikon* 1 (1926), p. 119.

mystique. Elle l'aide à faire saisir aux fidèles le sens et la justesse des règles de vie qu'il leur trace » (1). Le fameux premier chapitre du premier schéma *De Ecclesia* avait aussi, on le sait, des visées pratiques.

C'est tout naturel alors que la partie proprement doctrinale de l'encyclique revête le caractère d'un panégyrique du Corps mystique du Christ dont elle célèbre la grandeur et la beauté dans des termes qui pourraient autrement paraître manquer de rigueur (ainsi les termes description et définition de l'Église semblent employés équivalemment).

Un terme est mis par le Souverain Pontife aux flottements que l'expression « Corps mystique du Christ » avait connus dans la tradition catholique et plus généralement chrétienne, mais en Occident seulement, pour lui faire signifier l'Église catholique romaine ; c'est un retour au sens que lui donnait depuis longtemps le magistère ecclésiastique, et dont les spéculations théologiques l'avaient fait dévier. Aucun des théologiens qui ont commenté l'encyclique et qui ont été cités dans ces pages, ne semble avoir remarqué cet acquis terminologique, que les historiens du dogme salueront sans doute avec satisfaction en se rappelant des cas analogues, mais de plus grande envergure, dans l'antiquité chrétienne. Malgré l'identification matérielle de l'expression avec l'Église militante, il nous semble cependant qu'à cause du mot « mystique », elle continue à connoter en premier lieu le côté invisible de celle-ci, comme le voulait antérieurement, on s'en souvient, Mgr Grivec.

L'image du Corps mystique du Christ, est déclarée la meilleure pour décrire la nature de l'Église. Celle-ci en ressort comme un tout humain, uni au Christ d'une façon très intime et très mystérieuse ; composé d'un côté invisible et d'un côté visible, semblables au corps et à l'âme humains,

(1) P. Galtier, *L'Encyclique sur le Corps mystique du Christ et la spiritualité.* Revue d'Ascétique et de Mystique, janv.-juin 1946, p. 59.

et ayant pour but de continuer, en l'appliquant à ses membres, l'œuvre rédemptrice du Christ.

Nous n'avons rien à ajouter aux conclusions sur les côtés invisible et rédempteur du Corps mystique du Christ qui ont été faites plus haut. Quant au côté visible, « paulinien », primordial pour la stabilisation terminologique, tout en le subordonnant à l'invisible, l'encyclique en montre l'origine également divine et l'importance constitutive. Produit de la mission juridique du Christ et donc en pleine ligne de l'apostolicité, la *Societas perfecta* « bellarminienne » non seulement est déclarée compatible avec le côté invisible de l'Église mais encore essentiellement nécessaire à lui ; au lieu d'y être une cause de déséquilibre, elle y est élément d'équilibre. L'insistance du Pape ici répond formellement aux récentes controverses théologiques allemandes que nous connaissons, et rencontre le souhait du P. Przywara de voir l'expression « Corps mystique du Christ » « déromantisée », purifiée des scories protestantes et gallicanes qu'elle avait contractées au cours de son histoire. Quatre-vingts ans après le concile du Vatican les appréhensions de certains de ses Pères contre le « mysticisme » de l'expression pourraient être ainsi calmées, tandis qu'il y aura peut-être des théologiens qui regretteront que seul le premier chapitre du premier schéma *De Ecclesia* à ce même concile, ait inspiré l'encyclique (1).

L'union toujours plus étroite des chrétiens au Christ dans son Corps mystique est l'œuvre rédemptrice par excellence de celui-ci (2) ; elle peut être dite un passage de l'état de membre parfait de l'Église à l'état de membre parfait du Christ, d'abord dans la charité, et ensuite dans la gloire ;

(1) Pourtant le chapitre 10 du même premier schéma *De Ecclesia* contenait cette phrase : *Cum vero Ecclesiae potestas alia sit et dicatur ordinis, alia iurisdictionis* : *de hac altera speciatim docemus eam non solum esse fori interni et sacramentalis ; sed etiam fori externi et publici, absolutam atque omnino plenam, nimirum legiferam, judiciariam et coercitivam* ».

(2) N'est il pas significatif que le terme anglais pour Rédemption est *At-one-ment ?*

une croissance dans l'élément pneumatique sans décroissance correspondante dans l'élément juridique, au moins en ce qui concerne les conditions terrestres, mais avec une diminution de l'opposition que le péché met entre l'homme pécheur et le Christ. Cette union ne peut cependant jamais franchir la limite imprescriptible entre le Créateur et la créature humaine même entièrement rachetée ; voilà le fondement de l'opposition métaphysique entre le Christ et son Corps mystique, et aussi le fondement de leur unité d'analogie (christo-conformité) (1) ; cette union-opposition est aussi la raison dernière de l'amour du Christ pour son Épouse et de l'amour christo-conforme du chrétien pour elle, de l'« ecclésiophilie », ainsi que de la condamnation de toute divinisation de l'Église, d'« ecclésiolâtrie », qu'on rencontre parfois dans les milieux du « catholicisme non-romain ». C'est, enfin, nous nous en souvenons, ce qui permet de distinguer le mieux christologie et ecclésiologie.

A côté du Corps mystique du Christ et de l'union des chrétiens avec le Christ en son Corps, l'encyclique place le reste du genre humain. Là aussi se peut rencontrer une union de l'homme avec le Christ, mais elle ne se fait plus *dans* le Corps mystique.

Quand on scrute les relations des non-catholiques et du Corps mystique, deux réalités se dessinent :

a) Tous les non-chrétiens de bonne foi sont ordonnés au Corps mystique invisiblement et sont des membres plus ou moins potentiels du Christ.

b) Tous les chrétiens non-catholiques de bonne foi sont ordonnés à ce Corps invisiblement mais aussi par certains éléments visibles, et sont des membres potentiels de ce

(1) Au moment de mettre l'article sous presse, nous apprenons l'existence d'un livre du R. P. Tyszkiewicz, S. J., *La Sainteté de l'Église christo-conforme : Ébauche d'une Ecclésiologie unioniste*, Rome, 1945. Il est un prolongement de son intéressant article déjà cité ; nous en ferons bientôt une recension.

Corps, ainsi que des membres plus ou moins actuels du Christ.

Qu'on ajoute à ceci le Corps mystique glorieux du Christ, et nous serons en présence des réalités qu'au cours des âges et encore tout récemment (tel le P. Mersch) certains théologiens catholiques ont appelé « Corps mystique » ; à part pour l'Église céleste, l'appellation est incorrecte ici pour les raisons que nous connaissons, mais les choses qu'elle signifiait alors, n'en existent pas moins et il faut leur trouver une désignation théologique correcte. Nous avons cru pouvoir appeler la réalité *(b)*, le Corps mystique potentiel du Christ. Elle est fondamentale en théologie œcuménique et sa propre théologie pourrait recevoir le nom de « para-ecclésiologie ». La réalité *(a)*, elle, ne peut être appelée Corps à cause de son invisibilité.

Concluons : l'Église céleste est le Corps mystique du Christ actuel et parfait ; l'Église militante, le Corps mystique du Christ actuel tendant vers la perfection ; l'ensemble des chrétiens non-catholiques de bonne foi, le Corps mystique potentiel ordonné vers l'Église militante. Au mouvement unioniste catholique d'activer cette ordination.

* * *

Dans l'explicitation si poussée que l'encyclique apporte à l'image du Corps mystique du Christ et que nous avons tâché de prolonger un peu, il y a une réalité qui ne s'est pas dessinée avec beaucoup de relief, celle de l'union visible et invisible des membres du Corps mystique entre eux, de la *Heilsgemeinschaft* ; on nous dit plus ce qu'elle n'est pas (physique, biologique, morale) que ce qu'elle est ; ici encore c'est peut-être le mot « mystique » qui désigne une harmonie unique entre le collectif et l'individuel dans l'Église, les membres du Corps mystique restant, malgré ou à cause de leur union, des personnes libres et pleinement responsables ; ce serait là un nouveau caractère (« augustinien ») de l'encyclique.

C'est sur ce point communautaire que l'encyclique répond le moins directement aux controverses en Allemagne qui l'ont, en partie au moins, provoquée. Le livre du P. Koster le considérait comme proprement ecclésiologique et voulait y jeter une lumière théologique rigoureuse.

Il est permis de conclure, que si l'image du Corps mystique est la plus théologiquement riche pour exprimer la nature de l'Église militante, elle n'en est pas moins inadéquate encore, comme le P. Koster le pensait d'ailleurs, mais d'une façon exagérée (p. 31 par exemple). Le Saint-Père ne le dit-il pas équivalemment quand il se sert encore d'autres images pour expliquer l'Église, de celle d'« Épouse du Christ » surtout ? Pour exprimer le caractère communautaire de l'Église militante, c'est peut-être, en effet, l'expression « peuple de Dieu » préférée par le P. Koster qui serait la meilleure, tout en étant moins heureuse que « Corps mystique du Christ » à d'autres égards (1). L. Deimel nous proposait pour cette réalité, celle de « Corps du Christ », mais amputée de « mystique ».

* * *

Le P. Koster et d'autres théologiens considèrent que l'expression « Corps mystique du Christ » n'était pas mûre au concile du Vatican et, pour cette raison, n'a pas été reprise par lui dans son enseignement officiel. Pie XII l'a considérée en 1943 suffisamment mûre pour être l'objet d'une encyclique.

Dans cette maturation dont nous avons vu quelques étapes, c'est indubitablement la pensée du P. Tromp qui s'est montrée la plus proche du magistère ecclésiastique ; celle du P. Koster, au contraire, la plus éloignée, malgré son intention d'y adhérer spécialement. On pourrait même

(1) Dans le domaine œcuménique c'est « peuple de Dieu » qui a emporté la plupart des suffrages des ecclésiologues américains. Cfr *The Nature of the Church :* A Report of the American Theological Committee.

se demander un peu malicieusement, si l'encyclique, au cas où elle aurait été l'exposé d'un simple théologien, ne se serait pas attiré ses foudres, comme pré-théologique (l'unité sociologique n'y est pas centrale ; but pratique ; style de panégyrique ; méthode des images au lieu des raisonnements théologiques ; « augustinisme », etc.). Mgr Grivec trouvait que le schéma *De Ecclesia* avait ouvert une nouvelle période en ecclésiologie catholique. *A fortiori* devrait-il le penser de l'encyclique. Celle-ci ne prévoit elle-même de travail théologique que sur le problème de l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste ; nous avons montré plus haut les développements que l'encyclique *Mystici Corporis* pourrait susciter dans la marche *sedulo, sobrie et pie* vers une ecclésiologie intégrale qui inclurait aussi la « para-ecclésiologie » ; limite théologique qui ne sera jamais atteinte (1). Seul l'avenir pourra nous montrer dans quelle mesure elle y aidera effectivement et méritera le nom d'« étape en ecclésiologie ».

D. C. LIALINE.

(1) Le P. Congar écrivait dans *Chrétiens désunis*, p. 180 à propos de l'Église dans le Mouvement œcuménique : « ...Elle (l'Église) a le sentiment de porter en soi une plénitude qui n'est ni représentable, ni formulable ; elle craint de ne pas pouvoir se définir elle-même ni de se présenter adéquatement... »

La « Terre d'Occident », province d'union.

La géographie unioniste ferait remarquer que le continent européen compte quatre péninsules : l'Italie avec Rome comme centre de la catholicité, les Balkans et Constantinople comme berceau de l'Orthodoxie, la péninsule scandinave, où Stockholm est marqué du millésime 1925, et qui est, peut-on dire, intégralement protestante, et la péninsule ibérique, composée de deux pays, l'Espagne et le Portugal, traditionnellement catholiques. On devrait évidemment fixer d'autres points en Europe, pour une géographie de l'Union : la Grande-Bretagne, anglicane, avec Lambeth-1920, Oxford, Édimbourg ; la Suisse et Genève, Moscou, Malines...

Retenons les quatre angles du rectangle formé par Constantinople, orthodoxe, la Scandinavie protestante, la Grande-Bretagne anglicane et la péninsule ibérique catholique. Les trois premiers groupes cités ont pris place dans le travail pour l'Union qui caractérise le début de notre siècle, Rome demeurant au centre ; de la « péninsule catholique » rien n'était venu nous dire que là aussi s'était éveillé un ardent désir de réunion entre chrétiens.

Et, si nous poursuivons ces considérations géographiques, nous verrons que Constantinople a entraîné dans l'Orthodoxie de grandes régions comme la Russie, que l'Angleterre a, avec d'autres pays, protestantisé l'Amérique du Nord, tandis que l'Espagne et le Portugal ont introduit le catholicisme en Amérique du Sud et leurs possessions.

Il nous a toujours paru étrange ce silence de nations

aussi catholiques (1). Était-il éteint ce beau zèle pour la Foi et l'Église, qui conduisit ces pays ibériques à des succès glorieux dans le domaine de la Foi ?

Dans le travail théologique qui doit préparer l'Unité chrétienne, ne serons-nous pas aidés par ces théologiens qui ont hérité d'une science incomparable et d'une sûreté de doctrine que favorisait un esprit subtil et sagace ?

Lutteurs énergiques contre toute erreur — et ils en connurent chez eux et ils empêchèrent la Réforme d'entamer leur foi — les Espagnols demeureraient-ils insensibles à l'appel des papes, au point de conserver à l'égard de toute erreur, de tout schisme une sévérité et une méfiance intransigeantes, dépourvues de charité ?

Missionnaires, parmi les premiers dans l'histoire, martyrs chez eux et en tous les endroits découverts par eux, évangélisés par eux, champions contre des représentants du pouvoir civil, pour les races dites inférieures, des droits de toute créature humaine, combien de fois méconnus et calomniés, auraient-ils, ces prêtres et missionnaires espagnols, perdu le sens de la charité chrétienne, qui nous demande à tous maintenant, de faire les premiers pas vers nos frères séparés ?

Et ces peuples, pieux et dévots, mystiques mêmes, ne pourraient-ils nous apporter la puissance de leurs prières, combien ardentes, enflammées, encadrés qu'ils sont par une armée de clercs et de religieux, favorisés par la possession séculaire de temples magnifiques, de lieux de pèlerinage aussi courus que Saint-Jacques de Compostelle, Montserrat, Guadaloupe, Saragosse ?

(1) La même remarque pourrait être faite d'un autre pays dont le cardinal Manning affirmait « qu'il était le peuple le plus énergiquement catholique de toute la terre », l'Irlande. Un oblat de notre monastère, Father Denys Long, suscita parmi ses compatriotes un élan de prière et de générosité en faveur de l'Unité chrétienne. Décédé, il n'a pas encore eu de successeur.

Non. Il ne pouvait se faire que l'Espagne et le Portugal demeurassent dans ce silence, cette apparente apathie, cette inaction ; qu'un seul pays catholique du monde se laissât devancer par tous les autres et par ceux où le besoin de l'Unité se fait d'autant plus sentir qu'ils sont plus éloignés du centre d'Unité ; il ne se pouvait qu'un pays à traditions apostoliques fût et demeurât étranger à une œuvre qui est vraiment travail d'Apôtre.

Nous avons voulu en avoir le cœur net, comme on dit, et aller voir. Il nous paraît instructif de rapporter ce que nous avons vu et entendu. Il sera cependant utile, auparavant, de situer l'Espagne (et subsidiairement le Portugal), dans l'Histoire ecclésiastique en relevant les faits, les noms, les dates et les idées qui comportent une signification unioniste.

Nous nous défendons, en ces propos, de toute considération politique, qu'il s'agisse du passé ou du présent, même si cette intention paraît contrecarrée par une histoire où souvent Religion et Politique sont emmêlées. Et si nous y faisons allusion dans ces pages, c'est pour éclairer un état d'esprit, une manière d'être et d'agir dans le problème qui nous préoccupe : celui de l'Unité chrétienne.

* * *

Dans un livre récent, nous lisons ceci : « C'est presque exclusivement le christianisme, sous sa forme byzantine qui, jusqu'à la révolution, a donné à la Russie son visage spirituel ; il a même imprégné le caractère et les coutumes du peuple russe, et bien avant le moyen âge, beaucoup plus fortement qu'aucune Église en Occident dans les temps modernes, sauf peut-être en Espagne » (1).

L'attachement de l'Espagne à la foi romaine s'explique-

(1) F. Lieb, *La Russie évolue*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946 ; p. 59.

rait déjà par les traditions apostoliques dont elle s'enorgueillit.

L'Église espagnole a écrit de belles pages dans l'Histoire chrétienne. Elle a lutté, à tous les siècles, pour l'intégrité de la Foi, combats sanglants ou discussions apologétiques et doctrinales ; ses conciles sont fameux et ont attiré l'attention sur les évêques et les théologiens espagnols lorsque se réunissaient les conciles œcuméniques ; exceptionnelle est sa contribution à la théologie, post-tridentine surtout ; nul n'ignore son action civilisatrice et évangélisatrice dans le Nouveau Monde et moins connue est la part qu'elle prit au mouvement social, au début de ce siècle.

Mais nulle œuvre humaine n'est sans imperfections ; les ombres ne manquent pas en ce pays de soleil comme il en est d'ailleurs dans les régions de neige. En ce qui concerne l'Unité chrétienne nous y verrons l'éclosion d'erreurs, le schisme de provinces entières. Citons seulement la lutte menée par les évêques contre Rome ; c'est à la fin du XIe siècle qu'elle atteignit son paroxysme : les papes, appuyés par les rois, y mirent fin en plaçant des moines sur les sièges épiscopaux (1). Telle aussi la politique de la maison d'Autriche, tant dans les nouvelles régions conquises que dans ses relations avec la papauté. Quant à l'inquisition on a dit que « alors se manifestèrent l'absolutisme et l'intolérance, qui ne sont nullement dans la tradition nationale de l'Espagne, qui n'ont été pour rien dans sa grandeur et qui sont la principale cause de ses épreuves » (2).

* * *

L'Église y connut un beau départ aux tous premiers siècles. Les persécutions romaines ne firent qu'affirmer la fidélité

(1) Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, I, p. 222-223.

(2) M. Legendre, dans l'article *Espagne* du Dict. Theol. Cath, col. 555 ; écrit en 1911.

chrétienne : nombreux sont ses martyrs, parmi lesquels saint Vincent, diacre, forme, avec saint Étienne et saint Laurent le glorieux trio de diacres que l'Église universelle honore. Au Ve siècle, apparurent les Vandales ; ils furent suivis des Suèves, des Alains, puis des Visigoths ; ces invasions ne se firent pas sans résistance. Celle-ci n'eut plus de raison d'être lorsque Récarède (586-601), roi des Visigoths, renia l'arianisme et devint le premier roi catholique d'Espagne (1). Une première fois, la royauté visigothique instaura le théocratisme en Espagne en donnant à l'Église toute autorité temporelle ; l'Église légifère ; Tolède est métropole religieuse comme politique. On va jusqu'à reconnaître une influence orientale sur le christianisme espagnol par le fait des Visigoths.

Mais au début du VIIIe siècle les Maures apparaissent. Ils ont déjà conquis la Syrie, l'Égypte et l'Empire byzantin voit reculer ses frontières. Comme un raz de marée, les troupes de l'Islam envahissent toute la péninsule jusqu'à déborder en Gaule ; pendant huit siècles les Espagnols feront une guerre inlassable aux ennemis de leur foi qui convoitaient leur sol. Les rois vainqueurs des Maures reçoivent le titre de « catholique » ; les ordres de chevalerie sont fondés ; les monastères établis à la ligne de partage, comme des avant-postes religieux et militaires à la fois ; les théologiens auront à expurger les restes d'une doctrine habile et séduisante pour des esprits naturellement portés à la poésie et au mysticisme. Le peuple espagnol a été élevé dans la guerre, parmi les ruines à relever, soutenu par le clergé et les moines.

C'est la puissance de la maison d'Autriche, qui considérait alors l'Espagne comme son fief le plus beau, qui évita

(1) C'est dans la seconde moitié du VIe siècle que naquit saint Isidore ; il travaillera avec son frère Léandre à ramener les Visigoths à la foi catholique.

les guerres de religion à la péninsule, au moment de la Réforme. Si l'on peut considérer l'Inquisition comme un moyen barbare pour « supprimer la controverse en supprimant les hérétiques », il faut citer à ce sujet les paroles du P. Vélez lorsqu'il traite du Fr. Luis de León (1527-1591), un théologien de Salamanque, qui souffrit dans les cachots de l'Inquisition : « Pour justifier l'Inquisition espagnole, il faut tenir compte, avant tout, des propriétés de son caractère national, spécialement de l'union intime qui existe entre l'Église et l'État en Espagne pendant les XVIe et XVIIe siècles, au point d'être un état théocratique, l'orthodoxie étant devoir et loi pour chaque citoyen, au même point que toute autre prescription civile » (1).

* * *

C'est à Elvire, l'antique Illiberis, que se tint le fameux concile de ce nom en 306. Concile qui marque un nouveau départ pour l'Église d'Espagne, lorsque la paix fut rendue à l'Église. Hosius, évêque de Cordoue, le présida et ce fut lui qui fut choisi pour diriger le concile œcuménique de Nicée en 325 ; c'est à lui que l'on attribue l'introduction de l'expression dogmatique antiarienne *homoousios*. Ceci pourrait être un indice de la place qu'occupait l'Église d'Espagne à ce moment dans l'Église. Soutenu par des princes catholiques, le clergé espagnol réunit concile sur concile : en trois siècles, seize conciles se tinrent à Tolède et dix-huit ailleurs. Il le fallait : une hérésie, d'importation égyptienne, causait alors grand dommage : le Priscillianisme, né au IVe siècle (2), qui provoqua de véritables schismes, celui de la province de Galice principalement ; cette division ne prit fin qu'au concile de Braga en 563. C'est sur le siège même de Tolède que, vers 780, l'archevêque

(1) Cité par RAMIRO DE MAETZU dans *Defensa de la Hispanidad*. Valladolid, 1938, 3e édition.

(2) Le Pape Damase, espagnol, fut très mêlé à l'affaire de Priscillien.

Élipand enseigna l'erreur connue sous le nom d'adoptianisme qui, par Félix, évêque d'Urgel, gagna les provinces méridionales de la Gaule.

On n'ignore pas que la fameuse formule du *Filioque* est née en Espagne, qu'elle parut d'abord dans nombre de professions de foi privées ou dans les formules dictées par des conciles particuliers, dès 447 à Tolède. Dans les conciles de Tolède, en 653, 681, 683, 688, la formule est suggérée, étudiée pour être acceptée définitivement à Mérida en 666, à Braga en 675 et à Tolède en 693. Venu d'Espagne, le *Filioque* se répandra dans le monde occidental et l'on connaît les suites de cette histoire.

Mais ce fait n'est pas sans signification actuelle. L'Espagne avait déjà dit son avis quand le concile de Florence sanctionna la formule. Il serait intéressant de connaître quelle part prirent les Espagnols, dans la suite des siècles, lorsque ce mot créa tant de difficultés dans l'Église.

Toujours est-il que dans de nombreux conciles encore, les Espagnols eurent un rôle important ; signalons surtout le concile de Trente (1) et celui du Vatican.

* * *

Si l'autorité des Espagnols était si grande dans les conciles, c'est que la science théologique y fut toujours cultivée avec ardeur et non sans succès. Il vaut la peine de nous y arrêter.

Le commerce intellectuel entre l'Afrique du Nord et l'Espagne, les luttes contre l'arianisme, le priscillianisme et d'autres erreurs encore, contre l'islamisme qui avait ses docteurs en Espagne, contre le judaïsme aussi, du XIIIe au XVe siècle, obligèrent les clercs et les moines d'Espagne à une étude attentive de la Révélation.

(1) Le R. P. Gutierez, S. J., publiera sous peu : *Españoles en Trento*, aux éditions du Consejo Superior de Investigaciones científicas, à Madrid.

Saint Isidore de Séville est à l'origine du véritable mouvement théologique espagnol, comme du mouvement scientifique dans la péninsule. Ses travaux, dont les objets sont si divers, portaient à la connaissance des Espagnols les questions extrêmement complexes de théologie qui avaient été discutées aux premiers siècles et aux assises œcuméniques ; et ce n'était pas sans nécessité, puisque les Visigoths avaient propagé l'arianisme et le semi-arianisme et que le priscillianisme s'était développé en ce pays.

* * *

Mais avant le saint Docteur de Séville, d'autres auteurs avaient écrit des traités dont l'ecclésiologie a fait ou pourra faire son profit. Tel Grégoire d'Elvire († 360) qui écrivit *De arca Noë* (1) ou *Interpretatio qualiter una ecclesia sit cum septem dicantur apertissime per arcam Noë declaratur.* « Et pourquoi faut-il seulement, dit son éditeur, se souvenir que le même Grégoire d'Elvire était à la veille de se détacher — par l'effet d'un vigorisme qui perce ici même en plus d'un endroit — de l'unité ecclésiastique qu'il préconise si heureusement dans ce discours ? » Tel aussi saint Pacien, évêque de Barcelone († en 390) de qui l'on conserve trois lettres à Symprosien ; dans la première, *De catholico nomine,* on trouve cette phrase célèbre : *Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen.* Chrétien est mon nom, catholique mon surnom.

Sous l'impulsion de saint Isidore les écoles de théologie naquirent à Séville, Tolède, Saragosse. Saint Ildephonse, saint Julien, saint Braulion, Tajon les illustrèrent. Soumis aux Maures, les Espagnols sauvèrent leur théologie et à mesure que le pays était reconquis, les écoles se rétablissaient et de nouvelles s'ouvraient : la plus fameuse est celle de Salamanque (commencement du XIIIe s.).

(1) Cfr D. Wilmart, *Rev. Bénéd.*, 1909, p. 1 et suiv.

Avant de procéder, notons la part prise par l'Espagne dans l'expansion de l'aristotélisme arabe (1) : les maîtres et les clercs pénétraient ainsi dans une pensée théologique hétérodoxe et bénéficiaient d'une philosophie dont l'influence serait universelle. Préparation, peut-on dire, pour tout travail théologique, en vue du rapprochement des esprits dans la recherche de la Vérité une.

Dans les siècles qui suivront, les noms ne manqueront pas ; bien au contraire nous devons négliger des auteurs éminents pour ne citer que ceux qui sont utiles à notre propos. Raymon Lulle (XIIIe s.) qui se fait apologiste contre les Averroïstes, saint Raymond de Pennafort, apôtre des Maures, le P. François Ximénès, théologien franciscain, patriarche latin de Jérusalem...

La conquête du Nouveau Monde, qui plaça l'Espagne au sommet de sa puissance, n'arrêta pas le mouvement théologique : de nouvelles questions se posaient, comme celles de la liberté, de l'unité des races, de la dignité humaine, du désintéressement apostolique. Les richesses acquises permirent l'extension des études. Ximénès Cisneros fonda l'université d'Alcala de Hénarès, rivale de Salamanque. L'émulation de ces deux centres aussi illustres par leurs maîtres que renommés par le nombre des étudiants, fut tout au bénéfice de la théologie. Leur apogée se situe à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe.

Faut-il citer le dominicain Vitoria (1480-1546), Melchior Cano (1509-1560) et les nombreux jésuites qui, sur le conseil de saint Ignace, s'appliquèrent à construire une théologie positive ? L'objet central de leurs études était les « Lieux théologiques », pour fournir les arguments dans la controverse contre les protestants. De Melchior Cano on signalera l'action énergique contre la secte andalouse des *Alumbrados*

(1) Tandis qu'Averroës (1126-1198) enseignait à Cordoue, Raymond, archevêque de Tolède (1125-1151) formait le premier collège de traducteurs des textes d'Aristote.

(illuminés) qui, entre autres erreurs, rejetaient la hiérarchie ecclésiastique, le culte des images, la nécessité des œuvres, et qui s'apparentaient, on le voit, aux protestants comme ils manifestaient encore des restes d'islamisme et de priscillianisme.

Pierre de Soto (ou Sotomajor) 1518-1563, qui avait professé à Dillingen et séjourné en Angleterre sous la reine Marie Stuart, publia divers traités contre les Réformés ; nous le nommons à cause de sa connaissance de l'Angleterre. Oui, à cette époque, la théologie est anti-réformiste et mène à l'étude des problèmes les plus obscurs comme ceux de la prédestination et de la liberté humaine. Et citer Molina et Bannez, Suarez et son élève Lessius, les Gonzales de Albelda et de Léon, Pierre de Fonseca, Grégoire de Valence et tant d'autres encore avec les moralistes comme Sanchez et Henriquez, tous les théologiens connus sous le nom de *Salmanticenses*, rappeler cette période, c'est indiquer qu'à cette époque la théologie semblait l'apanage de l'Espagne.

Voisins des théologiens, les mystiques espagnols, que l'on peut nommer les théologiens de la mystique. Le XVIe siècle à lui seul en groupe une pléiade : Garcia de Cisneros, (1455-1510), abbé du Montserrat, Louis de Grenade, saint Ignace de Loyola, sainte Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix, saint Pierre d'Alcantara, saint Thomas de Villeneuve, Louis de Léon, Thomas de Jésus (portugais, frère du théologien Andrada, appelé à Trente), Barthélemy des Martyrs, François d'Ossuna, saint François de Borgia, Louis du Pont, saint Alphonse Rodriguez, frère coadjuteur de la Compagnie de Jésus. Tant de mystiques, en un siècle, en Espagne seulement ! Plus jamais, dans l'Église, on ne revit pareille époque.

Tous ces théologiens et ces mystiques vivaient à ce triste temps où la Réforme arrachait à l'Église la moitié de l'Europe. Fréquemment consultés, par les évêques et les papes, par les princes et les fidèles, ces mystiques et ces

théologiens n'ont pas pu ne pas ressentir l'angoisse que faisait naître la grande déchirure qui s'opérait alors au flanc de l'Église en Occident.

Et c'est probablement la vue du grand danger que courait l'Unité, déjà entamée depuis plusieurs siècles par le schisme byzantin, qui leur inspira ce retour aux sources communes et qui leur donna, par la volonté d'atteindre le centre des problèmes, cette subtilité de pensée (que l'on pense aux querelles autour de la prédestination, de la grâce et du probabilisme) qui apparente ces grands docteurs espagnols aux maîtres grecs des premiers siècles qu'étaient les Pères, même si l'objet de leurs études différait (1).

Peut-on espérer des théologiens espagnols de notre temps, héritiers de si riches prédécesseurs, qu'ils mettent au service de la Réunion des chrétiens, ces dons d'exactitude, de fidélité à la foi, le sens de l'exposition claire que leur formation, par de tels ancêtres, et leur tempérament leur confèrent ?

* * *

La vie, la pensée, l'amour chrétiens se manifestent encore d'autres manières en Espagne.

La vie monastique est comme le thermomètre de la ferveur religieuse du milieu.

L'Espagne, depuis l'origine, se couvrit de monastères. Sous les Visigoths déjà, ils apparurent.

Saint Isidore de Séville avait été moine et composa une règle, ainsi que saint Fructueux, évêque de Braga. L'Espagne fut, dès les premiers siècles, une terre monastique. L'histoire religieuse de la Péninsule en apporte le

(1) On relatera l'objet spécial des études théologiques qu'a assumé la Province andalouse de la Compagnie de Jésus : la théologie post-tridentine. *Archivo Teológico Granadino* publie depuis huit ans un volume par an ; la *Biblioteca Teológica Granadina* compte déjà quatre volumes de théologie positive, dont trois concernant la période post-tridentine.

témoignage. L'Ordre de saint Benoît y connut une expansion merveilleuse. Comme naturellement, cette ferveur pour les conseils évangéliques donna naissance à d'autres ordres religieux ainsi qu'à des congrégations aux temps modernes, comme aussi elle provoqua des réformes profondes dans les ordres existants. En cette efflorescence de vie religieuse nous ne pouvons nous empêcher de voir un point de ressemblance avec le christianisme oriental. Et même ce goût de la solitude, que les Anciens reconnaissaient chez les Ibères, n'est-il pas affirmé par ces nombreux ermitages qui sont devenus, sur les hauteurs dominant les villes, des lieux de dévotion populaire ? Actuellement encore chartreux et trappistes sont florissants en Espagne ; leurs sœurs ne leur cèdent en rien.

Le Portugal comme l'Espagne eut aussi une vie monastique très développée. Les cisterciens surtout possédèrent là d'importants monastères (1). L'ordre de Cluny ne fut pas étranger à l'établissement du royaume *Portucalense*. Les Ermites de saint Augustin, d'autres ordres, comme les Hiéronymites, connurent de grands jours.

Un signe de l'importance de la vie monastique et religieuse en la péninsule ibérique, c'est précisément la haine conçue contre les ordres religieux par les ennemis de l'Église : à chaque révolution ou changement violent de régime on a vu se lever une persécution contre les couvents ; ceci est aussi vrai pour le Portugal que pour l'Espagne. En 1910, un ouvrage paraissait à Madrid : *Del excesivo desarrollo de las Ordenes religiosas en España* (Du développement excessif des ordres religieux en Espagne).

* * *

Par ces considérations, nous en venons à constater des

(1) Le monastère d'Alcobaça, un des plus imposants monuments du Portugal, fut construit de 1148 à 1222. On dit que 900 moines y résidaient, chantant à tour de rôle les offices, sans interruption.

points de contact entre le christianisme ibérique et le christianisme oriental.

Dans cette ligne, ne faut-il pas faire mention de cette forme de piété chrétienne que sont les pèlerinages à des sanctuaires célèbres ? Y a-t-il un seul pays chrétien qui ne se glorifie de posséder un nombre d'images vénérables ou miraculeuses ? Et parmi eux, n'est-ce pas la Russie et l'Espagne qui en comptent le plus grand nombre ? L'iconoclasme que connut l'Orient sévit aussi en Espagne, provoqué par d'autres groupes religieux, par des erreurs iconoclastes, ou par les athées. La récente histoire, les documents qu'on en a conservés montrent une similitude frappante avec ce que nous avons appris des destructions d'églises et d'objets religieux en Russie soviétique, au début de ce régime.

Et cette comparaison, entre l'Orthodoxie russe et le catholicisme espagnol, pourrait s'étendre à la piété populaire spontanée : de l'un comme de l'autre côté, on doit reconnaître que la foi étant bien ancrée, n'étant pas mise en discussion, ne souffrant pas d'un rationalisme qui a pénétré les masses touchées par la Réforme ou le voltairianisme, le peuple laisse s'épancher, dans sa prière et jusque dans le culte, les sentiments de son cœur, avec une ferveur qui étonne l'étranger, lorsqu'il ne la juge pas superstitieuse toujours ou sentimentale (1). Les influences arabes et juives y contribuèrent aussi. Mais là, comme en Russie, la dureté de la vie, la rigueur du climat, l'état constant d'alerte, ont créé une disposition à l'ascèse que le christianisme développa.

* * *

Disons aussi que l'Espagne, en revendiquant une litur-

(1) W. Schubart dans *Europa and die Seele des Ostens* (Vita Nova Verlag, Lucerne, 1938 ; p. 263, suiv.) établit un parallèle entre l'esprit russe et l'esprit espagnol.

gie à elle, a prouvé qu'elle comprenait comment l'unité n'exige pas l'uniformité.

Jusqu'à ce jour, on le sait, la liturgie mozarabe est conservée dans une chapelle de la cathédrale de Tolède. C'est le cardinal Ximénès qui obtint ce privilège. En effet, Rome avait demandé que l'on suive la liturgie romaine ; son argument, dont se servent ceux qui veulent nier toute origine apostolique à l'Église d'Espagne, était que cette Église n'avait pas été fondée par un apôtre. Disons seulement que si Rome a octroyé le privilège d'une liturgie vénérable à Tolède, c'est là un indice, une preuve de son sentiment que toute forme de culte approuvée est acceptable ; puisqu'il s'agit de la louange divine, de la célébration des mystères, il n'y a pas seulement, en ce maintien, un objet de curiosité archéologique, mais comme l'affirmation de la diversité qui contribue à l'unité. Et c'est aussi un argument local que pourront utiliser les apôtres de l'Union, pour développer le respect des autres rites chrétiens dans ce pays.

* * *

Enfin, pour terminer ce rapide examen d'une histoire et d'une vie chrétiennes trop riches pour la résumer en si peu de pages, même à un point de vue spécial, ajoutons un mot au sujet d'une question à laquelle nous avons déjà fait allusion, nous voulons dire la théocratie, que nous comprenons ici comme une alliance très étroite entre l'Église et l'État, alliance fondée sur la reconnaissance du pouvoir incontestable de l'Église sur les affaires du monde.

C'est bien un aspect indiscutable du catholicisme espagnol, comme il le fut du christianisme oriental en diverses Églises (1).

Il n'est pas question ici de discuter la légitimité de cet

(1) Signalons à ce propos la conférence du Prof. F. Dvornik : *National Churches and the Church Universal*. Dacre Press, Westminster, 1944.

état de choses. Nous avons vu qu'en Espagne, l'idée théocratique est aussi ancienne peut-on dire qu'à Byzance.

Lorsque l'on considère l'histoire du christianisme et même de toutes les religions, on doit constater que le système théocratique est quasi général quand il ne conduit pas au césaropapisme ; l'alliance de la religion et du pouvoir civil ou la soumission de l'un à l'autre, source de beaucoup de grandeur et origine de beaucoup de conflits, se retrouve, en effet, un peu partout ; ici elle s'est établie par une suite de circonstances, là elle a été cherchée, voulue, fixée par des accords, ailleurs elle est sousjacente à une croyance.

Pourquoi s'étonner alors de voir Byzance d'un côté et la « Terre d'Occident » (comme le signifie le nom d'Hespérie) de l'autre, lutter contre l'Islam ? Les chrétiens luttaient tout autant pour leur sol que pour leur foi, contre un adversaire animé du même double sentiment. Mais nous savons qu'en Espagne, l'idée théocratique naquit avant l'apparition des Maures. Aux hordes musulmanes faisant une guerre sainte s'opposèrent en Espagne et au Portugal, les croisés et les Ordres de chevalerie (1).

* * *

Nous avons voulu, dans les pages qui précèdent, rappeler les titres qu'a l'Espagne, ses mérites aussi dans l'Église catholique, qui en font un pays où l'étude, la question de

(1) Nous ferons remarquer ici le phénomène curieux qui se présenta dans cette lutte contre l'Islam des deux postes avancés de la chrétienté qu'étaient l'Empire byzantin et l'Espagne : tandis que l'Espagne repoussait, siècle par siècle, les envahisseurs maures, de l'autre côté, siècle par siècle, l'Islam avançait dans le territoire byzantin. En 1492 les Maures sont définitivement chassés d'Espagne ; quarante ans auparavant le Croissant s'établissait à Constantinople. A partir de ce moment l'influence orthodoxe de Constantinople décline et l'Orthodoxie se réfugie en Russie, tandis qu'en Espagne, la découverte du Nouveau Monde marque l'apogée de la puissance espagnole et l'expansion du catholicisme en ces nouvelles régions.

l'Union a été préparée par des conjonctures spéciales.

Elle n'est pas ignorante, l'Église d'Espagne, de situations où la doctrine, par le voisinage d'hétérodoxies (hérésies, sectes, influences arabe, juive) demande à être précisée ; elle a vécu et vit d'une vie chrétienne intense, qui manifeste les mêmes caractères que celle d'autres régions chrétiennes, Orient compris. Attachée, avec intransigeance même, à l'Église romaine, elle est fière de sa foi, à laquelle elle est loyale, ce qui est propre à l'élever aux yeux des dissidents orientaux surtout.

Comment s'étonner alors que mue par un zèle apostolique comme elle en a donné tant de témoignages dans l'histoire, elle ait entendu l'appel des Souverains Pontifes, conviant les catholiques à prier et à travailler au retour de nos frères séparés ?

Il nous reste à dire ce qui s'est fait pour l'Union en la péninsule ibérique et à expliquer comment ce travail doit tenir compte de certains facteurs inconnus en d'autres régions.

* * *

Si l'Église russe orthodoxe a acquis, aux yeux du monde chrétien, des titres à une sympathie et à une charité qui ont servi la cause de l'Union, c'est qu'elle fut victime d'une persécution sanglante par le bolchevisme naissant et grandissant.

C'est à cette persécution que l'on doit l'émigration des Russes blancs, l'établissement de colonies russes parfois très nombreuses dans les grands centres européens, avec des chapelles, des facultés de théologie. Cet ensemble de choses ne contribua pas peu à la création de liens de sympathie, à la connaissance du christianisme russe, de son culte, à la diffusion aussi de la pensée russe et de son art.

Il ne semble pas qu'en Espagne, avant l'avènement du Front populaire, les catholiques se soient beaucoup occupés de l'Union des chrétiens séparés.

De toute évidence, on doit remarquer chez le catholique espagnol une sorte de méfiance, de prudence à l'égard de tout ce qui, de près ou de loin, « sent » l'hérésie, le schisme. L'histoire est là, nous le savons, pour expliquer cette naturelle répulsion .

On pouvait se demander ce qu'il en serait de cette apathie, de cette combattivité contre l'erreur, lorsque les catholiques espagnols reconnaîtraient, il y a peu d'années, que les révolutionnaires qui détruisaient politiquement et matériellement la vie chrétienne, leurs institutions imprégnées de catholicisme, étaient inspirés et soutenus par le communisme russe. Brigades internationales organisées par Moscou, agitateurs et militaires russes, armement fourni aux « rouges » avec l'or espagnol, mêmes méthodes policières et sanguinaires ou barbares qu'au temps du bolchevisme persécuteur de la religion en Russie : c'étaient autant de raisons pour craindre que tout ce qui était russe porterait avec soi quelque chose d'incompatible avec l'Espagne catholique.

Qui ne se souvient de la parole de Lénine : « Après la Russie, le pays le plus apte à faire l'expérience communiste c'est l'Espagne » ? Avait-il reconnu ces ressemblances de tempéraments que la situation géographique respective de ces deux pays ne peut expliquer, mais qui, nous l'avons vu, présentent tant de traits communs ? Toujours est-il que ceci encore était de nature à mettre en garde contre une sympathie quelle qu'elle fût pour ce qui est russe.

Mais évidemment la Russie n'est pas tout l'Orient séparé, et la question de l'Union entre les chrétiens concerne aussi les confessions protestantes et l'anglicanisme ; mais là encore, l'opposition séculaire à la Réforme — le protestantisme n'a jamais eu beaucoup d'adeptes dans la Péninsule — et l'antagonisme non moins séculaire à l'égard de l'Angleterre, n'étaient pas une invitation à regarder de ces côtés-là.

Que de ressemblances, cependant, entre l'Espagne et la Russie ! Nous en avons souligné quelques-unes ; il en est aussi dans l'état social de la population ; les reproches que l'on pouvait faire à une Église très puissante encore en est une autre ; et même, l'existence dans l'un et l'autre pays (ou se préparant hors des frontières) d'une catégorie d'intellectuels aigris, nourris de marxisme et experts en anarchie.

Les apôtres qui aujourd'hui travaillent en Espagne pour l'Union n'ont aucune autre visée que de vouloir contribuer à la réalisation du désir du Christ, dans une charité parfaite. Nous les nommons des apôtres, à cause de cet idéal purement chrétien et rédempteur qu'est le leur, comme on constate en Espagne un zèle toujours ardent pour les missions en terres païennes.

Il fallait cependant marquer la date : le mouvement espagnol pour l'Union est né après la libération de la patrie espagnole du joug communiste d'inspiration russe (1).

Cependant il reste qu'en Espagne, à la méfiance instinctivement catholique à l'égard de tout schisme, de toute hérésie, s'ajoute, surtout dans certaines sphères, une mise en garde contre tout ce qui est russe.

Un exemple le fera comprendre.

En d'autres régions, où la question de l'Union des chrétiens est étudiée depuis plus longtemps, et où des relations se sont créées avec les Orthodoxes russes émigrés, on voit souvent des personnalités catholiques, même des ecclésiastiques, aider ces Russes à vivre leur vie religieuse, à

(1) Nous avons rappelé ces faits pour faire comprendre comment et dans quelles conditions psychologiques se présente le travail pour l'Union en Espagne ; car la situation prépondérante de l'Orthodoxie russe, fait considérer celle-ci comme la représentante la plus évidente de l'Orthodoxie en Orient.

Notons aussi que les Espagnols n'aiment pas parler des années terribles qu'ils ont vécues ; pour eux c'est de l'histoire passée ; ils veulent reconstruire le pays ravagé et éduquer le peuple.

pratiquer leurs rites. En Espagne, ce n'est pas possible encore. En plus des raisons d'ordre religieux — une plus grande rigueur, une intransigeance native surtout chez les prélats, gardiens de la Foi — il en est d'ordre politique. Ainsi, Madrid compte près de deux cents Orthodoxes, l'Espagne entière près de cinq cents, Russes blancs émigrés. Lorsqu'on célèbre à Madrid une liturgie orientale, de nombreux Orthodoxes aiment d'y assister ; mais il n'est pas possible de leur accorder un prêtre orthodoxe. Pourquoi ? On a appris qu'en Amérique du Sud, dans certains pays où il y a une ambassade soviétique, les prêtres orthodoxes, de l'obédience du patriarche actuel de Moscou, seraient des agents d'influence pour l'ambassade soviétique. L'Espagne officielle ne peut permettre que sous prétexte de charité chrétienne s'introduisent de tels docteurs ès communisme.

L'œuvre qu'entreprend le *Centre missionnaire pour l'Orient chrétien* est d'autant plus méritoire qu'elle a à tenir compte de ces faits, de la mentalité religieuse du peuple et qu'elle a à regagner les années passées en dehors du mouvement chrétien mondial pour l'Union.

* * *

L'initiateur et le directeur du *Centre missionnaire pour l'Orient* est le R. P. Santiago Morillo, de la Compagnie de Jésus.

Après avoir professé le grec classique à l'Université civile de Grenade, il occupe maintenant les chaires de grec biblique, de théologie orientale et de missiologie à la Faculté théologique de la même ville. Cette Faculté est dirigée par les Pères de la Compagnie de Jésus, Province d'Andalousie (1).

La O. M. D. O. C. (Obra misional del Oriente Cristiano) est née il y a sept ans. Auparavant elle était connue sous

(1) Cartuja, Grenade. Adresse postale : Apartado 32, Grenade.

le nom de *Centre Oriental.* Que l'on ne s'effraye pas de lire cette appellation « missionnaire ». Pour commencer, il fallait s'adresser d'abord aux chrétiens qui s'intéressaient aux missions ; d'autre part, de l'avis de certains prélats, créer une nouvelle œuvre dans un pays où il en existe déjà tant, pouvait être de nature à nuire à l'œuvre même ; mieux vaut, disent-ils, l'encadrer dans ce qui existe déjà.

Dès l'abord le R. P. Morillo chercha et obtint l'appui des membres de la hiérarchie ; actuellement un grand nombre d'évêques accordent tout leur appui à ce mouvement ; en de nombreuses circonstances certains d'entre eux payent de leur personne, présidant des offices, des conférences. De jour en jour, croît la sympathie dans la hiérarchie.

Comme on le devine, on commença par demander des prières aux fidèles. C'est toujours autour de l'Octave de janvier que se cristallisent l'intérêt, l'ardeur et, qu'à cette occasion, la propagande se fait plus intense.

Au secrétariat du Centre, les fichiers, les listes d'abonnés, les noms des membres du clergé, les adresses des communautés religieuses représentent l'Espagne catholique. Dans des fardes sont conservés les extraits de presse ; annonces et articles publiés dans les grands journaux d'information, les revues. Il faut avoir lu tant de témoignages de sympathie, venus des sphères les plus hautes comme des plus humbles : avoir pu apprécier la juvénile ardeur des propagandistes ; avoir surtout rencontré chez les éminents théologiens comme chez les studieux élèves de la Faculté, un immense intérêt pour les questions du schisme, pour apprécier les résultats auxquels le R. P. Morillo est arrivé.

Ce centre et cette activité n'indiquent pas seulement un génie de la publicité moderne ! La doctrine unioniste qui est tenue là n'a rien qui rappelle l'apologétisme ou la polémique. Une érudition très grande et un sens très averti des caractères actuels du travail pour l'Union ont contribué à la formation de cet esprit irénique qui anime le mouvement

espagnol sous la conduite du R. P. Morillo. Et ce n'est pas le moindre des mérites, lorsque l'on sait combien le catholique espagnol est peu préparé à l'avoir dans ce domaine.

L'Espagne est enserrée actuellement dans un réseau de charité unioniste, par toutes les ramifications, tous les centres, tous les groupes actifs qui sont reliés à Grenade. Le jour où le Centre s'établira à Madrid, son rayonnement sera plus étendu encore.

Ce qui doit être souligné, c'est la base sérieuse que l'on entend donner à ce mouvement. Que vingt villes importantes possèdent un centre d'action, que la publicité atteigne tous les milieux, que l'on puisse compter sur le dévouement de milliers de personnes organisées en sections : c'est quelque chose, certes, et le signe d'un succès qui ne fera que grandir.

Mais nous voyons ce signe surtout dans le travail profond qui se fait et dans l'intensité des prières qui s'offrent pour l'Union.

En effet, les universités, les facultés de théologie, les séminaires s'intéressent à la question. Lors de la Journée pour l'Orient, demandée par le Souverain Pontife aux instituts théologiques, on y expose des questions d'histoire et de théologie qui sont d'un réel interêt et qui pourront apporter des éléments nouveaux, tout comme ils créeront parmi les étudiants et les membres du clergé une émulation scientifique et un zèle apostolique qui produiront leurs fruits dans les esprits et les cœurs chrétiens.

Bientôt, espérons-le, un gros appoint au travail scientifique sera apporté par la création d'un Institut d'études byzantino-slaves. Cet Institut fera partie du *Conseil supérieur de recherches scientifiques*, fondé par le Gouvernement actuel à Madrid. C'est un imposant monument scientifique que cet organisme qui groupe les savants et les chercheurs de l'Espagne entière. Et chose plus remarquable encore, et unique dans le monde, c'est de voir comment le Gouver-

nement encourage de ses deniers toute recherche sérieuse, toute science *quel qu'en soit l'objet.* Exceptionnel en effet, est dans le monde, le fait que la théologie, l'exégèse, le droit canon, l'histoire ecclésiastique soient mis sur le même pied, en ce qui regarde les subsides et les réalisations concrètes, que la chimie ou l'électricité ou la médecine ou la géographie, ou n'importe quelle autre science. L'Institut byzantino-slave aura sa revue, subsidiée par le Gouvernement ; il aura sa bibliothèque particulière, son séminaire ; il publiera des travaux, organisera des conférences, procurera des bourses d'études aux savants. L'Espagne s'intéresse à l'Orient byzantin, avec lequel elle a eu des relations historiques. L'introduction du travail de Cirac Estopañan (1) est un plan d'action scientifique en ce domaine, qui fait présager de beaux jours pour les études espagnoles, comme contribution à l'Union. Nous savons qu'un autre savant espagnol prépare quatre gros volumes sur la Russie : Le pays et son histoire — La vie en Russie — L'Église — Les Sectes.

Encouragés par les évêques, les membres du clergé sont déjà d'actifs apôtres. De nombreuses paroises célèbrent aussi outre l'Octave pour l'Unité de janvier, une journée pour l'Orient.

Pour aider à la célébration de ces journées ou la prédication des pasteurs, le Centre a publié divers opuscules de documents et de renseignements ; il a aussi édité de la musique orientale et des pièces de littérature.

Tout est mis en œuvre, dans ces divers milieux, pour préparer ces célébrations : chaque paroisse est alors travaillée, labourée par les propagandistes et, chaque fois, l'on doit enregistrer de vrais succès.

(1) CIRAC ESTOPAÑAN (Sebastian) : *El legado de la basilissa Maria y de los despotas Tomás y Esau de Joannina.* Barcelone, Éd. Consejo Superior de Inv. Cient. Delegacion de Barcelona : Seccion de Byzantinistica, 1943, 2 vol. Nous en donnerons un compte rendu prochainement.

Nous ne prétendons pas que toute l'Espagne soit déjà informée et en marche dans la voie de l'Union. Mais on peut dire que le retard est près d'être rattrapé. Qu'en un congrès espagnol de missiologie l'on décide de donner à ce mouvement tout l'appui qu'il mérite, montre bien qu'il a déjà acquis droit de cité dans les esprits.

Car, une autre base solide de ce mouvement c'est la prière. Là encore, la campagne est bien menée. A toutes les manifestations publiques il faudra ajouter cette croisade de prières individuelles où chacun s'engage à consacrer certains jours, certaines heures à cette intention ; les communautés contemplatives sont d'ailleurs alertées et bientôt, comme cela se pratique en d'autres pays, on pourra savoir que de l'Espagne, la prière monte vers Dieu chaque jour, et chaque jour plus instante, dans la sublime intention de Jésus : *Ut unum sint.*

Pour initier les fidèles aux richesses de la prière orientale, le R. P. Morillo et un de ses confrères ont reçu la faculté de célébrer dans le rite oriental. A cet effet, des chœurs sont formés pour solenniser les liturgies. Pour le moment on ne compte encore que deux chapelles byzantines : l'une à la Faculté de Grenade (où un musée byzantin sera bientôt constitué) et l'autre dans la propriété privée d'une dame espagnole, qui est bien connue à Rome pour sa générosité envers l'Institut Pontifical Russe.

Le Centre a son bulletin mensuel : *Oriente*, qui s'améliore de jour en jour et qui voit croître le nombre de ses abonnés.

L'action sur l'Occident n'est pas l'unique objectif du Centre et de ses dirigeants. Le R. P. Morillo — qui a séjourné à Albertyn en Pologne — et ses confrères préparent les apôtres qui seront nécessaires au travail de rechristianisation en Russie. Cet objectif du Centre Oriental en est encore à ses premières réalisations. On espère toutefois susciter des vocations pour la Russie dans le peuple espagnol qui reste un des plus « missionaires » de la chrétienté. Le

Chef du Gouvernement a voulu fonder une bourse d'études dans ce but.

Comme nous l'avons fait remarquer plus haut pour la perspective protestante, le mouvement unioniste espagnol est encore bien éloigné de l'œcuménique. On n'y fait nulle part mention du Mouvement œcuménique. Il est cependant un fait d'une importance telle dans le travail de la Réunion, que l'Œuvre pour l'Orient sera amenée un jour à étendre son l'horizon jusqu'à lui ; ainsi le travail accompli en Espagne trouvera dans le monde entier l'appui de tous les œcuménistes.

* * *

L'activité du Centre espagnol s'étend jusqu'au Portugal. En ce pays, l'Église catholique a connu sinon une longue et continuelle persécution — elle y a sévi aussi — du moins une action contrariante et d'insidieuses obstructions des gouvernements libéraux et francs-maçons. Actuellement le premier objectif des évêques est de rechristianiser la population et de reformer un clergé qui a beaucoup souffert de la politique antireligieuse. On connait la valeur du patriarche actuel de Lisbonne, S. Ém. le cardinal Cerejeira, pour pouvoir augurer d'un progrès du catholicisme au Portugal. Notons qu'au dernier recensement quatre-vingt-quinze pour cent des citoyens se déclarèrent catholiques. Cette situation intérieure est la raison qui rend l'intérêt pour l'Union si minime encore.

La question est posée cependant devant la conscience catholique. L'Octave de janvier est annoncée par les journaux, recommandée aux membres de l'Action catholique (très active en ce pays), des prédications sont faites, chacun des jours, en une grande église de Lisbonne et sont, en outre, diffusées par la radio nationale. C'est le directeur de la Prodagation de la Foi, le R. P. Sébastien Rocca, S. J., qui orga-

nise cette action, sous la direction et avec les instructions du Centre Oriental espagnol.

Mais, comme en Espagne, un sentiment de prudence empêche d'attirer trop l'attention sur tout ce qui est russe. Toutefois la revue *Broteria* contient, en chacun de ses numéros, soit un article, soit des chroniques qui portent à la connaissance du public les événements religieux, les mouvements d'idées qui se manifestent en Russie ou en Orient et qui ont une répercussion sur le problème unioniste.

Souhaitons qu'ici encore, l'Union devienne chez les fidèles, conduits par leurs prélats, une intention, un motif de zèle aussi bien compris et adopté que le sont les missions ou l'Action catholique. On peut cependant présager qu'au Portugal l'on arriverait à s'intéresser non seulement à l'Orient, mais aussi à l'anglicanisme. Les relations séculaires entre l'Angleterre et le Portugal en seraient une raison.

Qu'en l'île portugaise de Madère, se soient rencontrés, il y a plus de cinquante ans, lord Halifax et Monsieur Portal et qu'ils y eurent l'idée de ces Conversations qui eurent lieu, trente ans après, à Malines, ce sont des faits qu'il faudrait faire remarquer au public portugais pour stimuler son ardeur. Toujours est-il, qu'à Madère même, plusieurs et des mieux placés, n'ont pas oublié cette rencontre en l'Ile de deux grands esprits unionistes.

Mais, actuellement, au Portugal, c'est le règne de la Vierge de Fatima. On sait qu'elle a parlé aux voyantes de la conversion de la Russie ; on sait que le pape Pie XII fit allusion à ces paroles en son adresse au Portugal lors du XXVe anniversaire des apparitions et de la consécration du genre humain à la Vierge. De cela on parle à Fatima et ailleurs, et on prie dans cette intention.

* * *

Concluons : Ce que nous avons rappelé du passé religieux de la péninsule ibérique, ses attaches chrétiennes avec l'O-

rient même, le présent qui manifeste une vitalité religieuse étonnante, l'action des propagandistes de l'Union, la prière de tous, nous donnent le grand espoir de voir l'Espagne et le Portugal prendre efficacement place dans l'œuvre de la Réunion des chrétiens.

Que les unionistes et œcuménistes entrent en rapport avec le Centre Oriental établi actuellement à Grenade.

Que dans cette œuvre religieuse avant tout, l'on accueille avec enthousiasme cette nouvelle province de l'unionisme.

Et aux Espagnols comme aux Portugais nous disons, car nous savons comme ils prient bien : Ne cessez pas de prier pour l'Union, nous vous en supplions !

D. TH. BECQUET.

(1) Des nombreuses publications de propagande éditées par le centre de Grenade nous signalons surtout :

El Problema de la Adaptacion : Alcance misional de la liturgia del Cenaculo. 45 p., in-8.

Misa oriental : Liturgia Byzantina. Introd. et trad. du R. P. MORILLO, 75 p., in-12.

Rapsodia oriental : Poesias y coros hablados.

Las iglesias cristianas de Oriente : du R. P. MORILLO, 158 p., petit in-8.

Melodias orientales : pièces musicales byzantines et slaves, 11 p., in-4.

Signalons au dernier moment : PAUL GOUBERT, S. J. *Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711).* Études byzantines, 2 (1944), 5-78.

Chronique Religieuse.

QUELQUES FAITS IMPORTANTS DE LA VIE DE L'ÉGLISE ANGLICANE EN 1946 (1)

On peut dire que le problème de la Réunion des chrétiens et les conditions que celle-ci nécessite, a été au premier rang des préoccupations de l'Église d'Angleterre au cours de l'année passée. Ce sujet a dû toute son activité à la publication, il y a quelques années, du Projet d'Union des Indes Méridionales (*Scheme for Church Union in South India*) et à une série de questions connexes que le métropolitain des Indes a soumis à l'examen de l'Église d'Angleterre en 1944. Le projet, tel qu'il figure sous sa dernière forme, soulève des questions fondamentales à propos de la doctrine chrétienne, des symboles de foi, de la constitution ecclésiastique et des sacrements. La fraction la plus catholicisante de l'Église anglicane se montre sérieusement émue par des concessions faites en ces matières aux membres des Églises libres destinées à faire partie de l'Église unie. Les protagonistes ne cessent de rédiger des brochures pour ou contre le projet, et tout dernièrement un rapport important a été publié par un comité de théologiens désignés par l'archevêque de Cantorbéry pour étudier le projet. La majorité du comité est d'avis que le projet doit être mis en exécution, mais ils fixent également six points fondamentaux qui doivent être amendés à tout prix. Les discussions qui se sont poursuivies à propos de ce projet, spécialement autour de l'Épiscopat, ont donné naissance à un important recueil d'ar-

(1) Le Rev. Dr. A. F. Smethurst de l'Église d'Angleterre, Doyen de Salisbury, rédacteur du *Chronicle of Convocation* de Cantorbéry, a bien voulu écrire cette chronique pour laquelle nous le remercions. N. d. l. R.

ticles d'une grande érudition, édité par le Dr. Kirk, évêque d'Oxford. Il défend la doctrine traditionnelle du ministère épiscopal et porte pour titre, *Le ministère apostolique*. Sur la question plus vaste de la Réunion en général, un sermon que l'archevêque fit à l'université de Cambridge, et dans lequel il proposait certaines mesures préparatoires à l'intercommunion, tout en précisant des conditions bien déterminées, a suscité de vives controverses.

A l'heure actuelle se poursuit, par ailleurs, une autre discussion théologique qui a trait au sacrement de Confirmation et à ses relations avec le Baptême, la Sainte Communion et le don du Saint-Esprit. La publication en janvier 1946 d'une conférence faite par dom Gregory Dix, O. S. B., a soulevé des problèmes aux ramifications très étendues, et il s'y est ajouté une seconde conférence du Père L. Thornton, C. R., et divers articles dans *Theology*. Aussi les Comités des Convocations chargés de la Confirmation (*Convocation Committees on Confirmation*), qui avaient fait paraître un Rapport provisoire (*Interim Report*) traitant principalement de questions de pastorale, se virent obligés d'étudier à nouveau les fondements doctrinaux de ce sacrement, et une importante Commission théologique a été nommée pour les assister dans leur travail à propos des questions théologiques qui s'y trouvaient impliquées. Ce rapport provisoire a été discuté en long et en large par le clergé, et dans l'Église d'Angleterre tout entière on s'est vivement intéressé à cette importante question doctrinale.

En matière pastorale, l'attention du clergé et des laïcs s'est portée sur le problème de la rechristianisation. La Commission de la *Church Assembly* chargée de la rechristianisation (*Church Assembly Commission on Evangelism*) a fait en 1945 son rapport. Ce rapport intitulé *Vers la conversion de l'Angleterre* a été discuté dans chaque diocèse et presque dans chaque paroisse, et des initiatives ont déjà été prises en divers sens ayant toutes comme but la conver-

sion véritable de ceux qui font déjà partie de l'Église et l'annonce de l'Évangile aux autres. Au sein de cette commission avaient collaboré en plein accord des ecclésiastiques de toutes tendances, et depuis sa publication tous les partis ont souscrit à l'essentiel de ce document. Il a stimulé le zèle apostolique un peu dans tous les domaines.

Aux Convocations le canon ecclésiastique traitant des empêchements de mariage dans les cas de consanguinité et d'affinité, a été modifié à la suite d'un rapport très sérieux et érudit. On n'a fait que deux amendements qui autorisent le mariage entre beaux-frères et belles-sœurs, entre oncles et nièces par alliance, entre tantes et neveux par alliance, toutes unions qui ne sont pas universellement interdites dans l'Église. Aucune modification ne fut introduite dans les règles sur les degrés de consanguinité, mais seulement ces trois sur les degrés d'affinité, et le canon ainsi revisé fut accepté presque sans opposition.

La question de la préparation d'un rituel revisé et simplifié pour le Baptême a été examinée par les Comités des deux Convocations, et celui d'York en a préparé un nouveau, que l'on considère généralement comme une amélioration et un enrichissement du rituel de 1928, et qui puise à l'ancien rite de Sarum et aux sources orientales. Ce nouveau rituel n'a pas encore été accepté par la Convocation de la Province d'York. Le besoin d'une revision et d'une simplification du rituel de 1662 se fait largement sentir non seulement pour des raisons théologiques mais aussi pour des raisons pastorales.

Dans le domaine de la morale chrétienne on se pose surtout des problèmes relatifs à la bombe atomique et à la découverte de l'énergie atomique, à l'actuel relâchement de l'observance du dimanche, aux fléaux sociaux si répandus du pari et du jeu, aux progrès de l'immoralité publique et aux unions irrégulières. Sur le premier point, le *British Council of Churches* a publié un rapport intéressant mais plu-

tôt vague et la *Church Assembly* a maintenant nommé une Commission pour examiner la question, tandis que des discussions ont eu lieu au sein de la Convocation et de l'Assemblée. Sur le second, la convocation a nommé un Comité des deux chambres. Sur le troisième, une Commission a établi un rapport et l'on s'est efforcé d'intéresser le Gouvernement aux périls résultant du développement du jeu. Enfin sur le dernier point, la Convocation, alertée de la régularisation tacite des unions irrégulières par des mesures gouvernementales, a nommé un comité pour examiner l'aspect moral et légal de la question.

En outre, l'Église a consacré beaucoup de temps et de réflexions à chercher un moyen de venir en aide aux pays d'Europe centrale menacés de privations et de famine. Elle a sans cesse pressé le Gouvernement d'envoyer des vivres, même si cela devait imposer des sacrifices au peuple anglais, et s'est efforcée de convaincre la conscience chrétienne de cette urgente nécessité.

A. F. SMETHURST.

ACTUALITÉS (1)

Église catholique.

Le 1 novembre dernier a eu lieu à Pittsburg, en Pennsylvanie, la consécration épiscopale de Mgr DANIEL IVANCHO, nommé coadjuteur de Mgr Basile Takač, exarque aposto-

(1) Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CW* = *The Church in the World* (56, Bloomsbury Street, Londres, W. C. 1) ; *E* = *Ekklesia* (Hodos Philotheès 19, Athènes) ; *ECB* = *The Eastern Churches Broadsheet* (63, Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; *FCB* = *Federal Council Bulletin* (297 Fourth Ave, New York City, 10) ; *G* = *The Guardian* (39, Welbeck Street, Londres, W. 1) ; *IKZ* =

lique des Ruthènes subcarpathiques aux É. U. (Homestead) (1).

Mgr BASILE HOPKO a été nommé évêque auxiliaire de Mgr Paul Goydič, évêque de Prešov. Ce diocèse, qui a la juridiction sur tout les catholiques de rite byzantin en Tchécoslovaquie, s'est accru de 47 paroisses avec 57 prêtres et 50.000 fidèles, depuis l'annexion d'une partie du diocèse de Munkačevo par l'URSS (2).

Il semble qu'en BULGARIE les catholiques jouissent d'une plus grande liberté que dans le reste de l'Europe orientale. D'ailleurs leur force numérique est minime (6000 fidèles avec 24 prêtres et 12 religieux). L'exarchat apostolique, qui a gravement souffert de la guerre, est actuellement administré par Mgr Jean Garufalo, successeur depuis 1942 de Mgr Kourteff.

S. EXC. MGR PAUL MELITIEV, ancien évêque de Brjansk, et sa sœur ont été reçus dans l'Église à Rome, dans le courant du mois d'octobre dernier (3).

Église russe de l'Émigration.

Du 16 au 20 octobre s'est tenu à Paris, avec le consentement du Siège œcuménique, le CONCILE DIOCÉSAIN annoncé DES PAROISSES RUSSES D'EUROPE OCCIDENTALE, sous la présidence de l'archevêque Vladimir. Les par-

Internationale Kirchliche Zeitschrift (Willadingweg 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon* ; *JPM* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, Čistij Pereulok 5, Moscou 34) ; *LC* = *The Living Church* (744, N. Fourth Street, Milwaukee, Wis., U. S. A.) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat orthodoxe, Alexandrie, Égypte) ; *SICO* = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Roma, Via della Conciliazione 34) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de presse et d'informations* (17, Route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1).

(1) *SICO* 15 novembre 1946. Selon les plus récentes statistiques l'exarcat, s'étendant à 18 états de la fédération américaine, compte 139 paroisses avec 282.536 fidèles et 144 prêtres.

(2) *SICO* 15 janvier 1947.

(3) *La Croix* du 29 janvier.

ticipants furent au nombre de 128, dont 3 évêques et 64 membres du clergé qui représentaient 52 paroisses ou centres d'activité orthodoxes. Considérant que le patriarche de Moscou avait déclaré ce concile anticanonique, ses organisateurs n'y ont pas admis ceux qui en raison de leur soumission à la juridiction de Moscou auraient dû s'abstenir. Le concile a examiné les bases canoniques de l'exarchat. Contre la nomination du métropolite Séraphim on allégua un grief personnel (concernant les antécédents politiques de l'exarque patriarcal) et un grief de principe : L'Église de l'émigration avait toujours vécu selon le statut plus démocratique du concile de Moscou (1917), qui autorisa chaque diocèse à désigner d'avance son propre évêque. Elle devrait maintenant se régler sur des dispositions tout opposées, arrêtées au Concile de 1945. Le concile diocésain a adopté une résolution, dans laquelle considérant avec gratitude le temps de son rattachement au patriarche œcuménique, il exprime le désir de rester sous sa protection. « Dans le paisible havre du patriarcat œcuménique nous avons joui d'une liberté et d'une paix spirituelles inébranlables, tout en échappant aux influences séculières ». L'assemblée décida de demander au patriarche œcuménique de confirmer la nomination de Mgr Vladimir en qualité d'exarque des paroisses russes en Europe occidentale. Un paragraphe final exprime le désir d'établir à l'avenir une communauté de prière avec l'Église de Russie, avec laquelle l'Église de l'émigration désire collaborer sur le terrain religieux sans être intégrée en elle. Le patriarche œcuménique aurait par la suite ratifié l'élection de Mgr Vladimir et les décisions du concile (1).

Sous la juridiction du métropolite Séraphim restent les cinq paroisses de l'ancienne juridiction de Karlovcy qui l'avaient suivi lors de son rattachement au patriarcat de

(1) *LC*, 10 novembre 1946. — En réalité cela ne s'est fait officiellement que tout récemment. Cfr *SOEPI*, 28 mars 1947.

Moscou, une demi-douzaine de paroisses depuis toujours moscovites, et quelques centres dispersés dans divers pays. Dans la nuit de Noël l'exarque patriarcal visita les offices des deux centres orthodoxes de rite latin, le prieuré de la rue d'Alleray et l'institut Saint-Denis, où l'on dispose maintenant d'une église anciennement aux vieux-catholiques (1).

Ajoutons ici que l'association *l'Icone* (27, rue Tronchet, Paris) célébrera cette année son 20e anniversaire. A cette occasion on compte éditer un petit livre, *La technique de l'iconographie* (2).

Dans la cathédrale Saint-Théodose à Cleveland s'est réuni du 26 au 29 novembre le CONCILE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE EN AMÉRIQUE, sous la présidence du métropolite Théophile de San Francisco. Les résultats sont dans la ligne de l'attitude adoptée depuis longtemps par cette Église (3). Le concile se composa de représentants de 350 centres orthodoxes russes aux É. U. et au Canada. Après avoir entendu plusieurs rapports, le concile a longuement examiné la question des relations avec l'Église de Russie. Pour la première fois les procès-verbaux ont été rédigés en russe et en anglais, ce qui serait un indice, dit-on, de la « naturalisation » croissante de l'Église russe-américaine dans sa patrie adoptive (4). Le vote a été secret. Deux projets de résolution furent reje-

(1) *Les Nouvelles Russes*, 3 janvier 1947.

(2) On peut y souscrire à l'adresse indiquée. Le prix est fixé à 150 francs fr.

(3) Cfr Chronique, 1946, p. 365-368.

(4) Dans *La Vie Russe* (San Francisco) du 1er octobre dernier on trouve une bonne illustration de ce fait. La *Fédération des clubs de la jeunesse orthodoxe russe en Amérique* (érigée en 1927) a comme but principal d'entretenir parmi ses membres la religion orthodoxe et la culture spécifiquement russe. Dernièrement un « club » fut fondé à Los Angeles. A la première séance du 22 septembre on commença les conversations en langue russe, mais bien vite on jugea mieux de passer à l'anglais. A la fin de la réunion tous entonnèrent l'hymne marial bien connu Dostojno jest ; toutefois deux voix seulement l'ont pu mener plus ou moins à bonne fin. On a confiance que cela ira mieux peu à peu.

tés : 1° de maintenir les relations avec le patriarcat de Moscou comme autrefois ; 2° d'élire une commission pour les relations avec ce patriarcat et de former en même temps un conseil suprême des Églises russes à l'étranger où les américains seraient en majorité. L'on a adopté par contre la résolution suivante par 187 voix contre 61 : « Le concile pan-américain de l'Église orthodoxe russe déclare reconnaître le patriarche de Moscou comme son chef spirituel, mais non comme son chef administratif. Il rompt tous rapports administratifs avec le Synode de l'Église orthodoxe russe à l'étranger ». Le parti conservateur parmi les opposants ne s'est pas rendu à cette décision, jugeant que le concile fut prématuré, mal préparé et qu'il avait été influencé par la propagande pro-soviétique. Il semble qu'une cinquantaine de paroisses, sous la direction de l'archevêque Vitale, continuent à dépendre de la juridiction du métropolite Anastase (Munich), qui est celle de l'extrême opposition. Un groupe de professeurs bien connus de théologie et d'histoire, tels que MM. Fedotov, Timašev et Karpovič, avait lancé un appel avant le concile, qui tout en critiquant la position actuelle de l'Église de Moscou, plaida en faveur de la reconnaissance de cette Église en sauvegardant toutefois l'autonomie complète de l'Église russe-américaine. Dans une interview accordée à la presse à l'issue du concile le métropolite Théophile a précisé la manière dont l'Église orthodoxe russe d'Amérique concevait son autonomie administrative. « Il s'agit, disait-il, d'une position semblable à celle de l'Église anglicane du Canada et de l'Église protestante épiscopalienne des É. U. envers l'Église anglicane d'Angleterre. L'autonomie n'empêche pas ces Églises de conserver leur attachement et leur respect envers l'Église d'Angleterre et de la reconnaître comme leur source spirituelle, rituelle, et doctrinale » (1).

(1) *SŒPI*, n° 45, 1946. C'est ce qu'on déclara déjà lors de la conférence des évêques en décembre 1945. Cfr Chronique 1946, p. 367.

Église de Chypre.

Les autorités anglaises, d'après de récentes nouvelles, ont permis le retour dans l'île du métropolite de Cyrène Macaire, exilé depuis de longues années. Le remplacement du métropolite de Kition décédé en exil aurait lui aussi été autorisé, de même que la réunion de l'assemblée qui aura à élire l'archevêque de Chypre. Après quinze années la question chypriote serait à la veille de recevoir une sulution.

Église de Constantinople.

La presse mondiale a annoncé la maladie de Mgr Maximos, son départ pour une clinique suisse (démenti depuis) et la nomination d'un interim en la personne du métropolite Thomas de Chalcédoine. *La Croix* du 23 janvier apporte l'interprétation suivante à l'événement : cette maladie ne serait qu'un prétexte pour éloigner le Patriarche devenu *persona ingrata* pour le patriarche de Moscou depuis l'appui qu'il avait donné à l'archevêque russe Vladimir de Paris. La presse orthodoxe grecque ne souffle mot de la chose.

A la suite de l'incorporation des îles du Dodécanèse au royaume de Grèce, le patriarche œcuménique a chargé Mgr Pantélémon, métropolite d'Édesse, d'une mission d'information et d'administration avec le titre d'exarque patriarcal.

Église de Grèce.

La réforme intérieure commencée par l'Église hellène durant les années qui s'écoulèrent entre les deux guerres a recommencé à attirer l'attention de la hiérarchie. Le Synode réuni en juillet 1946 a manifesté déjà cette préoccupation. D'autres actes sont venus depuis la confirmer. La loi datée du 5 septembre 1945 relative à la formation ecclésiastique est une marque de cet esprit : elle établit diffé-

rentes catégories d'établissements destinés à la formation de la jeunesse cléricale. Les écoles ecclésiastiques correspondent plus ou moins à nos petits séminaires d'Occident, l'un est près du monastère de Chrysopighis en Crète, l'autre est tranféré de Iannitsa à Xanthe. Aux séminaires proprements dits pourraient être assimilés les « phrontistiria » prévus par la loi, au nombre de huit ; ils sont surtout destinés aux adultes qui se destinent à l'état ecclésiastique et qui doivent recevoir, sur le tard, une formation appropriée. Pour compléter cet aperçu rappelons qu'il existe près de la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes et près de celle de l'Université de Salonique des séminaires au sens strict du mot.

Témoignages du même souffle sont les instances par lesquelles le Saint-Synode veut urger l'application de la loi sur les missions et la prédication des vérités religieuses par le clergé. Les encycliques publiées sous les numéros 472 et 473 sont révélatrices.

Les articles que le professeur Jean Karmirès consacre à la formation du clergé et qui sont publiés dans *E* appartiennent à la même inspiration.

La question archiépiscopale. — Dans le discours qu'il adressait à la hiérarchie, lors du synode plénier qui la réunissait en juillet 1946, l'archevêque-primat, Mgr Damascène, eut les phrases qu'il fallait pour condamner, sans s'y arrêter, les incidents qui avaient suivi son élection au siège d'Athènes, après la mort de l'archevêque Chrysostome. On sait que, canoniquement élu, Mgr Damascène avait vu son élection infirmée par le Conseil d'État et qu'un collège électoral formé seulement par le Synode permanent lui avait préféré le métropolite de Trébizonde, Mgr Chrysanthe.

Une publication récente parue à Athènes et due à la plume de l'avocat Jean Panagopoulos, reprend l'historique de la question et attribue la responsabilité de la faute canonique commise tant au dictateur, général Métaxas,

qu'à son bénéficiaire le métropolite Chrysanthe. C'est notre souci d'information qui, à la suite de *P*, nous amène à rouvrir cette question. Chrétienne et digne fut l'attitude de Mgr Damascène dans la circonstance rappelée plus haut.

Relations interorthodoxes.

Citons d'abord un passage significatif, qu'on trouve dans le *Journal du Patriarcat de Moscou* (1) : Lors du premier anniversaire de l'intronisation du Patriarche (10 février 1946), le métropolite Nicolas de Kruticy a fait une allocution, dans laquelle il disait entre autres :

« Le séjour à Moscou des représentants des anciens patriarcats orientaux et votre voyage de réponse en Syrie, au Liban, en Palestine et Égypte, avaient comme fruit de faire briller à nouveau dans tout son éclat la grandeur de l'Église russe sur le Proche-Orient.

« La corroboration des liens fraternels avec les Églises orthodoxes des Balkans par voie de rencontres personnelles et de relations épistolaires a conduit à ce que ces Églises orthodoxes slaves ne se tournent pas seulement vers notre Église comme vers leur grande sœur aînée, mais elles considèrent aussi son chef, le patriarche de Moscou et de toute la Russie, comme le chef du monde orthodoxe slave tout entier ».

Cette dernière idée de CENTRALISATION apparaît aussi dans une allocution du patriarche Alexis lui-même, à l'occasion de la cérémonie de clôture de l'année scolaire du séminaire de Moscou, le 30 juin dernier. Encourageant les étudiants, il leur dit que le séminaire attire aussi l'attention du monde orthodoxe de l'étranger et spécialement des pays slaves, où de nombreux dignitaires, comme l'exarque Stéphane de Bulgarie, le métropolite serbe Joseph de

(1) *JPM*, nº 2, p. 5.

Skoplje et le patriarche Nicodème de Roumanie, sont sortis des anciennes écoles russes de théologie. Ces chefs ecclésiastiques souhaitent maintenant, dit le Patriarche, que ceux de leurs concitoyens, qui se destinent au service de l'Église, puissent bénéficier de la même instruction. Ce même souci de consolider les liens est apparu dans les discussions récentes en URSS concernant le remplacement du slavon ecclésiastique par la langue vulgaire. La vieille tradition en sortit victorieuse non tellement en vertu d'elle-même, mais bien parce que le slavon est une *lingua franca* pour le monde slave tout entier (1). Quant à l'académie théologique de Moscou, on a décidé d'en faire une université supérieure, destinée à former le clergé non seulement pour l'Église russe, mais encore pour les Balkans, le Tchécoslovaquie, la Finlande, le Moyen-Orient, etc., d'où également des théologiens doivent venir pour enseigner. Déjà l'archiprêtre Šavelskij de Bulgarie y a été nommé professeur.

Tandis que les relations entre le patriarcat russe et l'Église serbe souffrent de certaines difficultés (2), il en est autrement en ce qui concerne l'ÉGLISE ROUMAINE. En novembre dernier le patriarche Nicodème, malgré son âge avancé, est allé à Moscou rendre visite au patriarche Alexis en vue de « consolider les bonnes relations traditionnelles entre les Églises de Russie et de Roumanie ». Au palais patriarcal les deux prélats ont concélébré, assistés du métropolite Nicolas, de l'archevêque Vitale de Tula, des évêques Serge d'Odessa, Macaire de Možajsk, Jérôme de Moldavie, et des deux évêques roumains Nicolas d'Oradea et Justinien de Iași. La visite s'est déroulée avec grand éclat, tant de

(1) Cfr *CT*, 6 déc. 1946. Durant la guerre les occupants allemands encouragèrent les orthodoxes ukrainiens à employer leur langue parlée pour les services religieux et plusieurs paroisses l'avaient introduite de fait, aussi en Russie-Blanche. Mais le vieux-slavon a été remis en honneur récemment.

(2) Cfr Chronique 1946, p. 378-380.

la part du clergé russe que de la part des autorités soviétiques.

Nous aurons à parler ailleurs de la nouvelle ASSOCIATION ROUMAINE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE. C'est ici l'endroit de faire connaître déjà son but. Elle « désire exprimer, en théorie et en pratique, l'attitude œcuménique de l'Église dans le monde orthodoxe, et faciliter la coopération entre membres du corps enseignant des facultés de théologie. L'Association entend réaliser ce programme par l'organisation de conférences publiques, la publication de rapports sur ses sessions et d'encyclopédies théologiques, en établissant une collaboration avec des théologiens de toutes les Églises d'Orient, et, enfin, par la publication d'*Orthodoxia*, périodique qui paraîtra en même temps en roumain et dans les langues mondiales principales » (1).

En novembre on annonça que le MÉTROPOLITE GRÉGOIRE DE LENINGRAD visitait de nouveau la SYRIE, LE LIBAN ET L'ÉGYPTE. Selon certaines rumeurs ce serait pour négocier avec les autorités britanniques le transfert des biens que détiennent les adhérents de la juridiction de Mgr Anastase, qui dirigent la mission russe à Jérusalem et la grande majorité des maisons ecclésiastiques russes en Palestine. Le but officiel fut la préparation de nombreux pèlerinages russes en Terre Sainte qu'on prévoit pour Pâque prochain. Le Prélat fut reçu par le patriarche grec Timothée de Jérusalem et par d'autres autorités orthodoxes grecques, tandis que le clergé russe s'est de nouveau abstenu, comme lors de la visite du patriarche Alexis en 1945. Le clergé orthodoxe arabe a profité de la présence du métropolite de Leningrad pour solliciter une intervention russe, afin que le clergé arabe puisse également entrer dans la hiérarchie ecclésiastique du pays. En effet, jusqu'à maintenant ce privilège avait été réservé uniquement aux ecclésiastiques grecs de naissance.

(1) *SŒPI*, nº 39, 1946.

Mgr Grégoire aurait voulu aller aussi à Addis-Abeba. « Il faut, a-t-il déclaré, que toutes les Églises orthodoxes se sentent désormais unies et que les liens entre elles se multiplient. C'est pourquoi j'ai invité l'Amba Yoannès, patriarche des Coptes, à venir à Moscou nous rendre visite ». Le patriarche arménien aurait reçu la même invitation.

A la suite des rencontres qu'ils eurent durant la guerre les trois patriarches du Levant ont décidé l'établissement à ALEXANDRIE d'un SÉMINAIRE destiné à recevoir les étudiants de leurs patriarcats respectifs.

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — La SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE DES CHRÉTIENS POUR L'UNITÉ a été célébrée avec grande ferveur cette année.

Notons d'abord les *publications* venant de M. l'Abbé Couturier (Institution des Chartreux, Lyon 1). Le tract de 1947, intitulé *Réunis devant la Croix*, contient cette phrase :

> La dominante de cette semaine de prière pour l'union des chrétiens, devrait être cette année ce recours ardent et confiant au Sang du Rédempteur pour que « notre avocat auprès du Père » « interpelle pour nous » que sa Croix continue à implorer le pardon divin pour ses disciples malheureusement désunis et qu'enfin la chrétienté soit lavée de ce terrible péché... aussi bien cette prise de conscience du péché de désunion devra-t-elle, comme premier effet, causer en nous ce sentiment d'une responsabilité personnelle et attiser en nous la passion de l'Unité » (p. 1-5).

Suivent des prières. Les feuillets contiennent pour les jours de l'Octave, des intentions inspirées de l'« émulation spirituelle » : 19 janvier, sanctification des catholiques ; 20 janvier, sanctification des protestants, etc. Une jolie plaquette est intitulée : *Textes bibliques pour chaque jour de la semaine de l'Unité du 18 au 25 janvier 1947.*

Les textes disposés en regard et très bien choisis par une plume protestante, culminent dans la prière sacerdotale du Seigneur.

Ils sont introduits par « Irénée » qui finit sur cette phrase : « L'Unité de la fin des temps et l'unité préparatoire visible et fragile des temps de la fin qui vont du premier au second avènement, sont toutes deux termes d'une espérance sans faille et toutes deux n'ont qu'une même aspiration : Viens, Seigneur Jésus ! »

MAURICE VILLAIN.—*In splendoribus Sanctorum* est la conférence de l'Octave de 1946 (adresse : Séminaire des Missions d'Océanie, Sainte-Foy-les-Lyon, Rhône) ; elle montre avec éloquence les répercussions de l' « émulation spirituelle » dans le domaine de l'Unité.

Une nouvelle initiative de M. Couturier pour l'Octave 1947 a été une minute de silence le dimanche 19 janvier à 17 1/2 heures, pendant laquelle tous les chrétiens étaient invités à se recueillir et à s'unir à Dieu pour lui demander pardon de leurs séparations et réciter tous ensemble, au pied de la croix, un Pater. Elle a été de fait observée dans beaucoup de pays.

A ROME : Série de conférence unionistes à la Radio vaticane. S. S. Pie XII a accordé le 12 février 1946 de nouvelles indulgences aux prières officielles de l'Octave.

En FRANCE : A LYON les dimanches 19 et 26 janvier, cérémonies à la Primatiale, présidées par S. Ém. le cardinal Gerlier ; au cours de la deuxième, une conférence fut faite par S. Exc. Mgr Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg (1). Le 19, *Jeu de l'Unité* du R. P. Kopf, O. P., le jeudi 23 soir, *Veillée sainte de l'Unité* du même auteur et présidée par le Cardinal.

A TOULOUSE très riche programme religieux et intellectuel ; cérémonies à BAYONNE (par les soins de notre ami M. le chanoine F. Paris), MULHOUSE, STRASBOURG, AMIENS, LILLE, etc.

A MONTAUBAN en 1946 et 1947 eurent lieu devant l'évêque du lieu, S. Exc. Mgr Théas, des joutes théologiques

(1) On peut la trouver *in extenso* dans la *Documentation catholique* du 16 février.

parfaitement iréniques entre Mgr de Solages du côté catholique et M. le pasteur Roux de Bordeaux (1).

A PARIS : du *côté catholique*, cérémonies dans l'église des Carmes avec des sermons sur les figures scripturaires de l'Église. Le vendredi soir 24 janvier, au palais de la mutualité, eut lieu une veillée avec le *Mystère de l'Unité* du R. P. Kopf, O. P. et l'assistance de S. Ém. le cardinal Suhard, de l'higoumène Séraphim représentant l'exarque patriarcal de Moscou, et des autorités protestantes.

Du *côté orthodoxe*, le Comité interorthodoxe d'Action œcuménique a organisé le dimanche 2 février une cérémonie religieuse, devenue déjà traditionnelle, à l'église orthodoxe roumaine de la rue Jean-de-Beauvais. Un *Te Deum* solennel fut chanté et des conférences traitèrent de la semaine de l'Unité et du rôle du laïcat dans la vie de l'Église. Un pasteur réformé, puis un prêtre catholique, le R. P. Mailleux, S. J., avaient été invités à y exposer le point de vue de leurs Églises.

En ANGLETERRE : du *côté catholique* nous n'avons rien appris de spécial en fait de manifestations religieuses, mais le professeur F. Dvornik, historien bien connu de nos lecteurs, a écrit dans *CT* du 17 janvier un article : *For Christian Unity. A Message to the Church of England.*

Tout en rappelant le devoir de tout chrétien de travailler à l'Unité chrétienne dans la mesure de ses moyens qui seront surtout la prière et la pénitence, M. D. met l'accent sur le travail des théologiens et des historiens pour scruter l'époque d'avant le schisme d'Orient, très riche en enseignements. Il préconise des comités consultatifs de savants approuvés par les hiérarchies respectives pour coordonner les forces intellectuelles chrétiennes dans le domaine de l'Union.

Réunion interconfessionnelle le 20 janvier dans la salle de la *Royal Empire Society* sous la présidence de l'évêque anglican de St. Alban's, qui insista dans son allocution sur le de-

(1) *Documentation catholique, l. c,*

voir des chrétiens de s'encourager mutuellement dans la prière pour l'Unité. Le Rev. John Huxtable, congrégationaliste, dit que l'unité chrétienne existait déjà et qu'il n'y avait qu'à y entrer. Un orateur catholique laïc, M. R. Speaight, exprima des réserves quant à l'importance du travail théologique pour l'union chrétienne et réclama dans ce domaine la primauté pour la prière et la pénitence. Enfin l'archimandrite Lev Gillet, représentant de l'Orthodoxie, prôna comme principal moyen unioniste la sanctification personnelle (1). Du *côté anglican*, séance de la *Society for Promoting Catholic Unity* le même soir à *Caxton Hall* (2), et éditorial du *CT* du 17 janvier, qui embrasse cette année sur la division des chrétiens le point de vue appelé essentiel : elles sont un péché et c'est pour cela que les chrétiens séparés doivent s'approcher de Dieu en esprit de pénitence et de prière pour l'Unité telle que le Christ l'a voulue.

En Belgique, l'Octave n'a jamais été aussi animée que cette année grâce aux soins du Comité belge de documentation religieuse pour l'Orient (secrétariat : 73, avenue A. Buyl, Bruxelles). En plus de conférences et de prédications, à l'église Saint-Henri de Bruxelles se tint le dimanche 26 janvier devant une assistance de près de 2000 personnes une cérémonie religieuse au cours de laquelle se firent entendre des chants exécutés par des catholiques, des Orthodoxes et des anglicans, interrompus de lectures et de prières prononcées, elles aussi, par des représentants des confessions différentes.

En Suisse, cérémonies à Fribourg et à Genève.

M. l'Abbé Ét. Du Mont prit la parole à la radio de cette dernière ville et, considérant son allocution comme une modeste contribution à l'œuvre de l'Union qui est bien en marche en Suisse, demanda

(1) *CT* du 24 janvier et *SŒPI*, nº 4.

(2) Dans une lettre au *CT* du 20 décembre, le Rév. Père O'Brien rappelle la différence entre la Semaine universelle des prières et l'Octave de l'unité.

qu'elle avançât encore grâce à l'« émulation spirituelle » et à l'élargissement du cœur.

De Suède. le Dr. G. Rosendal nous écrit que la semaine y fut très bien observée.

Aux États-Unis, du *côté catholique* la revue *The Lamp* de janvier, apporte à l'Octave une série de bénédictions venant de nombreux représentants de la hiérarchie américaine. Des conférences furent données à la radio.

Du *côté anglican*, le Rev. Louis A. Haselmayer qui est président de l'association *Week-Prayer for Christian Unity* (2101, 65th Avenue, Philadelphia, Pa) écrit un article dans *LC* du 12 janvier, *A Week of Prayer for Christian Unity. Worldwide Observance, January* 18-25, et y fait l'historique de l'Octave. Il y mentionne la prière incessante pour l'Unité des « trappistes belges » de l'Unité à Chevetogne (!).

Mouvement œcuménique. Le chanoine L. Hodgson, secrétaire général du Mouvement *Faith and Order*, dans sa circulaire à l'occasion de l'Octave demande que la prière se fasse aussi pour que le Saint-Esprit guide les travaux de la commission théologique en vue de l'assemblée générale du Conseil œcuménique en 1948.

Anglicans et autres Chrétiens. Un fait d'une importance capitale a été le sermon universitaire prêché à Cambridge le 3 novembre dernier par le Dr. Fisher : A Step forward in Church Relations. *Being a Sermon Preached before the University of Cambridge on Sunday, November* 3rd, 1946, *by* His Grace The Lord Archbishop of Canterbury. Londres, Press and Publication Board of the Church Assembly. Church House, Westminster, S. W. 1, 6 d.

L'Archevêque ne prétend pas faire plus qu'une modeste suggestion et prend pour thème *Jean*, X, 9-10. Les chrétiens sont divisés en plusieurs bergeries séparées et toutes imparfaites, mais le Christ est leur porte à toutes et partout on peut trouver sa vie. Si les divisions chrétiennes ont eu leur justification et qu'elles continuent

à en avoir une certaine, elles sont actuellement une pierre de scandale. Sans doute à l'heure présente existe-t-il entre les différentes bergeries, à l'exception toutefois de l'Église romaine, une certaine unité faite, grâce au Mouvement œcuménique, de communion dans la pensée, dans la prière et dans la fraternité (*fellowship*) ; mais elle ne suffit pas pour que la vie du Christ circule librement entre elles. Les barrières qui l'empêchent de circuler sont d'ordre théologique avec la doctrine du ministère ecclésiastique comme principale ; mais elles sont également d'ordre pratique (formes de culte, de pensée, de langage, de gouvernement et de vie familiale), parfois plus fortes que les premières.

Après ces généralités, l'orateur passe aux conjectures unionistes propres à l'Angleterre. Avant la dernière guerre il y eut là-bas des essais de rapprochement entre l'Église établie et les Églises Libres. Reprendront-ils après guerre ? L'Archevêque constate une certaine répugnance à la reprise et c'est à la vaincre que vise son discours. Il y a deux raisons à ce retard. Les uns voudraient attendre le résultat du travail des théologien. « Cela équivaut à proposer que rien ne se fasse avant que les théologiens n'aient tout recommencé et ne soient arrivés à des conclusions qui les mettent d'accord, le passé ne nous fait pas prévoir qu'une telle unanimité théologique puisse se faire dans un avenir prochain », or dans « l'histoire de l'Église c'est la vie divine qui crée, et la théologie est contrôlée par la vie autant que la vie est contrôlée par la théologie » (p. 6). Une seconde raison est l'appréhension que créent les plans d'union constitutionnelle qui foisonnent ; chaque Église craint d'y perdre son visage propre, d'être entraînée dans des compromis dangereux, de recevoir des formes étrangères de gouvernement, et, par dessus tout, de se lier par une constitution écrite, « la constitution est une chose artificielle et peut mettre en danger la vie qu'elle tend à promouvoir » (p. 6). A cette dernière difficulté, qui semble être la première dans la pensée de l'Archevêque, en Angleterre même s'en ajoutent trois nouvelles : l'Église d'Angleterre est une Église établie, qu'il serait très compliqué de désétablir ; la même Église détient une position de commande dans la Communion anglicane et tout changement constitutionnel chez elle risquerait d'avoir de néfastes répercussions dans celle-ci : « Le temps pourra venir quand au service de l'unité de l'Église, les Églises anglicanes pourront cesser d'exister comme groupement distinct, mais ce temps n'est pas encore en vue et les Églises Libres pourraient dire la même chose. Il serait peu sage d'engager l'Église d'Angleterre dans de nouvelles

combinaisons constitutionnelles au moment où elle a besoin de remettre de l'ordre dans sa vie intérieure et de la mettre d'accord avec « la tradition et la tâche que Dieu lui a confiées » (p. 8).

Mais si pour toutes ces raisons, la voie constitutionnelle de la réunion est si hérissée de difficultés, et si la simple fédération d'Églises ne peut restaurer la circulation de la vie entre elles, l'Archevêque suggère une nouvelle voie pour atteindre ce dernier but, c'est la « *pleine communion* ». Celle-ci existe déjà entre l'Église anglicane et certaines Églises du continent ; il s'agirait maintenant de l'étendre aux Églises Libres anglaises. Elle n'implique pas une parfaite et totale identité, mais, en plus des éléments de communion déjà existants, une libre intercommunion et l'échange des ministres, une assimilation. Pratiquement l'Orateur préconise que les Églises Libres introduisent chez elles à titre d'essai l'épiscopat qu'elles redoutent tant, bien que cette mesure demande elle aussi au préalable, une entente doctrinale car « il y a des exigences et des fonctions que la tradition catholique attache à l'office d'évêque dans l'Église de Dieu qui doivent être sauvegardées dans une assimilation et une pleine communion » (p. 10). Mais sur ce point doctrinal comme sur d'autres, l'Archevêque semble admettre une grande latitude d'interprétation.

La « pleine communion » permet donc la libre circulation de la vie sacramentelle et tout en gardant à chaque confession son individualité, évite le danger de nouveaux schismes qu'apporteraient les unions constitutionnelles.

« Avons-nous suffisamment de sagesse, finit l'Archevêque, d'humilité, d'amour et d'esprit du Christ pour tenter ce que j'ai suggéré ? Si on parvenait à s'entendre là-dessus, je recevrais avec reconnaissance de la main des autres leur mandat (*commission*) dans leur forme coutumière, et leur conférerais la nôtre de la même manière ; voilà le mutuel échange d'amour et d'enrichissement auquel Lambeth 1920 nous a appelé » (p. 12).

Dans le centre et même dans la droite modérée de l'Église d'Angleterre (1), le discours a été accueilli favorablement dans son ensemble sous réserve de discussions et de mises au point ultérieures : on s'accorde à le trouver un prudent renversement de la politique anglicane envers les Églises Libres, centrée jusqu'ici autour de schèmes d'union

(1) *G* du 8 et 29 novembre, *CT* du 8 novembre.

constitutionnelle dont celui, célèbre, des Indes méridionales, est un exemple typique ; elle était arrivée à un point mort ; l'Archevêque a eu du courage et de la générosité pour tâcher de l'en faire sortir.

Très différente, évidemment, a été la réaction de l'aile d'extrême droite à la tête de laquelle se trouve la *Council for the Defence of Church Principles*. Le discours y est considéré comme une erreur théorique parce qu'il propose une étrange conception d'épiscopat à l'essai, et parce qu'il surestime l'accord existant sur le problème du ministère entre les anglicans et les non-conformistes ; par contre il mésestime le travail théologique nécessaire pour une vraie union ; à cela vient s'ajouter l'erreur pratique de proposer une chose aussi délicate quand l'Église anglicane a besoin, de l'aveu même de l'Archevêque, de tout son calme pour opérer des regroupements intérieurs. Le discours risque de scandaliser les fidèles dans les deux camps. Son seul avantage est de stimuler la fidélité dans la prière et dans l'effort pour la réunion, qu'il considère, d'ailleurs, exclusivement sous un jour pragmatique, au lieu d'y voir d'abord la réalisation de la volonté de Dieu (1).

Le R. P. Rouquette dans les *Études* de décembre, p. 398 et suivantes, conclut que le Dr. Fisher abandonne pratiquement le quatrième point du Quadrilatère de Lambeth concernant le ministère de l'Église. Nous croyons qu'il n'est pas allé aussi loin, mais qu'il en propose cependant une nouvelle interprétation, fait qui est, quand on connaît un peu l'histoire de l'Église anglicane, pas beaucoup moins grave que l'autre, tant au point de vue intérieur qu'extérieur de celle-ci.

Quant aux Églises Libres elles-mêmes, leur Conseil fédéral a exprimé sa satisfaction pour l'esprit du discours, sans vouloir en dire plus pour l'instant, en attendant de

(1) *G* du 22 novembre, p. 551. Lettre ouverte du président de ce Conseil, le REV. W. B. O' BRIEN, supérieur général de la *Society of St. John the Evangelist*, et *Faith and Unity*, nº 8, qui reproduit un article de l'évêque anglican de Brechin publié dans le *Scottish Guardian* du 8 novembre.

pouvoir, après réflexion, donner sa réponse aux « importantes suggestions » qu'il contient (1).

Nous lisons dans *FCB*, N° 8, 1946, p. 23, qu'à un déjeuner offert en son honneur à New York par le Comité américain du Conseil œcuménique des Églises et par le Conseil fédéral, l'Archevêque de Cantorbéry avait déjà exprimé les mêmes idées.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le DR. JOHN R. MOTT a reçu un des deux prix Nobel de la paix 1946, qui lui a été décerné en reconnaissance de l'activité charitable des organisations chrétiennes internationales dont il est le promoteur. Il est ainsi le second lauréat chrétien de la paix, le premier ayant été en 1930, Nathan Söderblom.

La revue *Student World* de janvier écrit, p. 98 :

« Mais après tout, le travail de J. R. Mott pour la paix n'est pas du genre que le prix de paix peut reconnaître. Il est à un niveau plus profond, où hommes et femmes de toute race et nation, sont liés ensemble par Dieu lui-même. Beaucoup doivent à cet intrépide disciple du Christ leur vision du Christ et de son Église. L'appeler faiseur de paix c'est rappeler que sa récompense n'est pas dans la reconnaissance publique mais dans le fait d'être compté parmi les enfants de Dieu pour lesquels sa vie a été donnée ».

Une grande figure œcuménique disparaît en la personne de ARTHUR CAYLEY HEADLAM, évêque anglican de Gloucester de 1923 à 1945, mort le 17 janvier.

De caractère brusque et mordant, il fut un grand Scholar de la tradition anglicane, jusqu'à un certain point même le théologien officiel de son Église, comme le dit *The Church of England Newspaper* du 24 janvier, p. 5. « Il parlait au nom de l'Église d'Angleterre aux représentants des Églises étrangères qui devaient être impressionnés par son jugement ». Il fut président des commissions d'étude du Mouvement *Faith and Order* (cfr *Irénikon* 15 (1938), p. 596),

(1) *CT* du 1er novembre, p. 693.

prit une grande part à la conférence de Lambeth en 1930 et, encore comme *Regius Professor* de théologie à Oxford, il donna en 1920 ses célèbres *Bampton Lectures* sur *The Doctrine of the Church and Christian Reunion* (1).

Divers.

La revue italienne HUMANITAS (Rédaction et Administration : Édition Morcelliana, via Gabriele Rosa, 33, Brescia), lance un referendum : ORIENT RUSSE ET OCCIDENT, comprenant 9 questions. Nous croyons que la meilleure réponse à plusieurs d'entre elles pourrait être trouvée dans les œuvres de Nicolas Berdiaev.

Janvier 1947

(1) Voir aussi *CT* du 24 janvier. On est étonné combien la presse anglicane a parlé peu du défunt jusqu'ici.

Bibliographie.

DOCTRINE

Emile Brunner. — Man in Revolt. (Lutterworth Library, X). Traduit de l'allemand par OLIVE WYON. Londres, Lutterworth Press, 1939 ; in-8, 564 p.

Cette traduction de *Der Mensch im Widerspruch, die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen,* met à la portée du lecteur anglais une très riche et substantielle étude, où est développée une anthropologie théologique fondée sur la dialectique de la Loi et de l'Évangile, et où l'on retrouve plusieurs des thèmes chers à la philosophie d'aujourd'hui. « L'idée fondamentale de mon livre, dit l'A., est celle-ci : l'incroyant lui-même est en relation avec Dieu et par conséquent responsable ; cette responsabilité garde sa réalité même si l'on insiste avec force sur la gratuité de la grâce divine ; bien plus, Dieu l'exige » (Avant-propos). Entre la position traditionnelle de la *gratia supponens naturam* et celle de Karl Barth, l'A. cherche un moyen terme qui garderait sauve la position protestante de la corruption de notre nature, sans tomber cependant dans la négation absolue de Barth. Pour éviter toute idée fausse sur un reliquat d'intégrité, Br. envisage la nature humaine comme étant essentiellement une pure « actualité », identique à la position même de l'homme vis-à-vis de son Créateur. Dans l'état présent de l'humanité, cette position est justement la fausse indépendance de l'homme, actualité contradictoire car, tout en jouissant d'un maximum d'autonomie, il a, dans sa liberté de rapports avec Dieu, échangé l'amour pour la justice. Dieu apparaît donc comme un être impersonnel. Ce qui le lie encore à Dieu, c'est à la fois ce qui l'en sépare le plus : l'ordre de la Loi. C'est là le point de contact « dialectique » (qu'il faut distinguer de toute conception substantielle et quantitative d'un « reste » de l'image divine dans l'homme), contact qu'a renoué l'œuvre rédemptrice du Sauveur, qui s'est mis sous la Loi pour affranchir ceux qui supportent ce joug. — On peut regretter qu'il se soit glissé dans cet exposé des affirmations choquantes pour l'esprit du métaphysicien et qui n'ont d'autre part aucun fondement scripturaire solide. Br. attache trop d'importance à la pure actualité, et en tire des conséquences qui débordent certainement la *fides quaerens intellectum.* C'est pourquoi ceux qui ont critiqué cet ouvrage se sont presque tous arrêtés exclusivement à ce défaut, qui leur a fait perdre de vue l'aspect proprement théologique des problèmes soulevés et dont l'A. donne une étude vraiment riche par ses aspects multiples.

Cette dialectique de la Loi et de l'Évangile aurait dû attirer davantage l'attention des théologiens catholiques. Des idées peu solides comme surtout celle sur le *natus ex Virgine* (p. 392) ne doivent certainement pas favoriser ce contact. A propos de ce passage le prof. Barth écrit, à bon droit, que la chose est grave au point « que je ne puis prendre position envers cela que par le silence » (*Kirchl. Dogmatik*, I, 2, p. 201).

D. T. S.

Dr. Herman Volk. — Emil Brunners Lehre der Ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Emsdetten, Lechte, 1939 ; in-8, 230 p.

Le Dr. Volk nous présente une sérieuse étude de l'ouvrage précédent, faite du point de vue catholique. Il s'attache spécialement à la doctrine de l'Image divine qui occupe une place centrale dans l'œuvre de Brunner. Après une bonne introduction sur la théologie dialectique, l'A. suit Brunner dans son exposé du problème posé par l'état de l'homme avant la chute, et des différentes solutions qu'on y a apportées. Le 2e chapitre expose la doctrine de Brunner sur l'image divine, puis l'A. s'étend sur les conceptions anthropologiques du théologien. Il termine enfin par une critique de la théorie de l'identité de la nature et de la grâce, sur laquelle Brunner fonde son anthropologie, et il expose la thèse catholique qui maintient la distinction, tout en montrant beaucoup de largeur de vue et de compréhension vis-à-vis de la thèse qu'il réfute et de l'intention de son auteur, qui envisage avant tout dans l'homme l'« être théologique ». La mise au point du Dr. Volk est importante, mais elle ne doit pas faire perdre de vue l'aspect positif de l'ouvrage de Brunner, à laquelle la conception catholique de la nature ne peut que gagner. D. T. S.

Marcel De Corte. — Incarnation de l'Homme. Psychologie des mœurs contemporaines. Bruxelles, Éditions Universitaires ; Paris, Libr. de Médicis, 1942 ; in-8, 280 p.

Id. — Philosophie des Mœurs contemporaines. Homo rationalis. Bruxelles, mêmes Éditions, 1944 ; in-8, 490 p.

L'éminent professeur de Liége, déjà connu par divers travaux, tant sur Aristote et la philosophie ancienne, que sur la philosophie moderne avec M. Gabriel Marcel, a produit récemment deux ouvrages pénétrants d'études de mœurs. Voici comment lui-même résume son intuition fondamentale : « Dans ce premier livre, consacré à l'examen de la civilisation moderne, nous avons effectué une analyse *psychologique* de l'homme d'aujourd'hui. Après avoir dressé, en moraliste, une vue cavalière de la culture actuelle et dégagé le diagnostic de la crise où se débat l'humanité, nous avons énuméré les lois qui régissent le psychisme et l'attitude devant la vie, de l'homme qu'elle a mis au jour. Toutes se résument en une seule observation : l'homme façonné par la civilisation contemporaine est atteint d'un déséquilibre foncier qui sépare brutalement en lui les élé-

ments complémentaires de sa nature : l'âme et le corps, l'esprit et la vie, la raison et la sensibilité, et qu'il tente de surmonter en construisant, par *lui-même*, sans recourir à un adjuvant supérieur, à aucune transcendance, une unité *artificielle*, faite de subterfuges, de palliatifs et d'idéologies de toute espèce, destinée à plâtrer une fissure irrémédiable. Privé d'un centre unificateur où s'effectue, selon le mot du vieil Héraclite, l'accord du discordant, l'homme contemporain se précipite de plus en plus à l'*extérieur* de lui-même, dans l'une ou l'autre de ces nombreuses activités par lesquelles il entre en communication avec le dehors, et qui, luttant pour la prédominance, veulent tour à tour, dans un complet désordre, s'ériger en foyer de son être ».

« Nous avons décrit, poursuit-il plus loin, les ravages que le Rationalisme engendre dans les mœurs de l'homme moderne. Restait à les interpréter, à suivre leur genèse, à établir leur cause profonde. C'est ce que nous avons fait en ce (second) livre ». Tant par égard pour un philosophe que pour éviter le travers dont l'A. a été victime précédemment de la part d'un critique maladroit, empruntons encore ses paroles pour faire comprendre sa pensée : « Si l'homme a perdu son unité et s'il tente de la reconstituer *dans la ligne même de sa répudiation antérieure*, en dépit de tous les désastres auxquels le voue son entreprise, c'est parce qu'il refuse de revenir aux mœurs traditionnelles qui jadis l'astreignaient et le faisaient dépendre, *corps et âme*, de valeurs *supérieures* à lui-même : famille, métier, patrie, Dieu... c'est parce qu'il se rebelle *contre ce qui fonde cette unité*, contre toute valeur transcendante à sa raison et, en dernière analyse, contre Dieu, c'est parce qu'il a perdu toute capacité d'*aimer*. Aussi l'homme contemporain est-il bien un « homme nouveau »,... que nous avons appelé l'*homme-masse*, entraîné par son poids humain vers les bas-fonds de l'humanité, contraint par sa chute même à transformer toutes les valeurs qui le dépassent en valeurs ajustées au niveau de sa raison, c'est-à-dire en valeurs abstraites et sans vie propre, ne dépendant que de lui. »

Ces vues manifestent combien le mal est enraciné profondément. La crise semble être arrivée à son paroxysme, et l'avenir doit consacrer le désastre si les élites, avec une opiniâtreté héroïque ne s'efforcent patiemment à remonter le courant à l'aide de principes sains, et de rétablir un nouvel équilibre chrétien orienté selon la finalité de l'homme. D. M. F.

Laberthonnière. — Études de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques. (Œuvres de Laberthonnière, publiées par les soins de L. Canet). Paris, Vrin, 1938 ; in-8, X-590 p.

Id. — Esquisse d'une philosophie personnaliste. (Même série). Ibid., 1942 ; in-8, 724 p.

Nous avons rendu compte des deux premiers volumes de cette remarquable série dans *Irénikon* (XIII, 1936, p. 242-243). Le cartésianisme fut une des principales préoccupations du P. Laberthonnière, et il ne se lasse pas de le comparer aux autres systèmes, à la scolastique surtout.

Il lui reproche notamment de ne pas « se soucier du pourquoi de la vie », et de vivre en dehors de toute inquiétude religieuse. Il cherche aussi à l'opposer à la Sagesse chrétienne. Comme le fait remarquer l'éditeur, L. n'a jamais pu penser qu'en « s'opposant » à autrui. C'est du reste la raison pour laquelle il eut tant d'ennemis. — Les « Premiers écrits philosophiques » de L. qui sont imprimés dans la 3e partie du Ier des deux volumes ici recensés sont les suivants : 1° L'esprit cartésien et l'esprit scolastique (œuvre première de jeunesse écrite à 24 ans), dans lequel l'A. marque déjà « les préoccupations de toute sa vie », « l'horreur du ghetto scolastique, la foi dans l'effort personnel au sein de la société spirituelle et le double référence à saint Augustin et à Pascal » (Canet, p. 313). 2° Psychologie. 3° Esthétique et morale. 4° Connaissance. 5° Cartésianisme. 6° Critique de l'hypothèse objectiviste. 7° Trois essais sur la connaissance. 8° Du monde sensible à la liberté humaine, pour arriver enfin, après cet exposé général de la plupart des questions philosophiques, à amorcer sa grande œuvre : 9° Première esquisse du système personnaliste.

Le dernier volume comprend l'esquisse définitive de la philosophie personnaliste. Il est d'une étonnante densité, traitant du système d'Aristote, de Renouvier, du thomisme, non moins que de Bergson et de Brunschwicg, à qui L. reproche, malgré leur opposition qu'il partage envers la scolastique, de n'avoir pas donné « aux individus que nous sommes » toute leur valeur. Saint Jean de la Croix est étudié longuement dans la 4e partie. A lui — il trouve grâce tout de même aux yeux de L. — revient d'avoir fait éclater les vieilles outres de la scolastique en y mettant son « vin nouveau ». — Tout ceci reflète singulièrement les combats d'intelligence et les luttes souvent passionnées qui grondaient dans cette âme puissante aux époques voisines du modernisme. Il se trouvera des disciples fidèles qui liront aujourd'hui ces pages non encore démodées. L'éditeur a fait, de son côté, une œuvre magnifique de critique soigneuse et de mise au point d'un texte difficile. D. O. R.

Joseph Maréchal, S. J. — Le Point de départ de la Métaphysique. Cah. I : De l'antiquité à la fin du moyen âge ; c. II : Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant ; c. III : La critique de Kant. 3e éd. (Museum Lessianum, sect. philos., 3, 4, 5). Bruxelles, Édition Universelle ; Paris, Desclée de Brouwer, 1944 ; 3 vol. in-8, 268, 262, 320 p.

Cette nouvelle édition de l'important ouvrage du R. P. Maréchal porte la date même de l'année où mourut cet éminent philosophe. Nombreux sont certainement ses admirateurs qui voudront encore profiter de ses leçons d'une qualité de pensée si remarquable, sur le développement historique *ad intra* du problème de la connaissance, (« visant à montrer moins l'histoire concrète des systèmes que la dialectique sousjacente » Cah. II, p. 8). Partant de la première crise de la certitude dans la philoso-

phie grecque, l'auteur énumère toute une série d'attitudes typiques en face de cette question fondamentale de l'épistémologie, et se pose alors les questions suivantes : d'abord il se demande s'il existe une affirmation objective absolue hors de toute critique pouvant servir comme point de départ à la réflexion de l'être. Ensuite il cherche à savoir ce que c'est que « l'évidence objective » et « la saisie immédiate de l'objet ».

Le premier cahier contient la définition du sens et de la portée épistémologique du réalisme ancien, qu'il faut bien se garder de taxer trop vite de « dogmatisme », au sens kantien du mot, car ce réalisme repose sur une base rationnelle bien plus que la métaphysique leibnizienne-wolfienne (d'inspiration cartésienne), la seule pratiquement que Kant connut de près. Une métaphysique de la connaissance est à la base de ce réalisme ; l'être-objet implique l'être-sujet, et réciproquement. En tout prédicat objectif il y a la destination d'un *modus mentis* et d'un *modus rei*. Le scotisme et l'occamisme ont méconnu et compromis cette complémentarité essentielle de l'un et de l'autre dans l'unité de l'être. Il s'agit, pour le P. Maréchal, de frayer la route vers un système cohérent de « l'être », embrassant, comme partie organique, une ontologie de la connaissance. Il serait intéressant de confronter ses développements avec les idées du philosophe russe Simon Frank, notamment avec celles qu'il expose dans *La connaissance et l'être* (Paris, 1937), où l'on retrouve les mêmes préoccupations. Ce fut là d'ailleurs, depuis J. Kirěevskij, toujours un thème central de la philosophie russe lorsqu'elle critique la désintégration progressive de la pensée occidentale. C'est le schisme de l'intelligence et de la volonté dans la scolastique non-thomiste qui, selon le P. Maréchal, a conduit les rationalismes modernes à l'impuissance métaphysique. On oublie, dit-il, que « notre intelligence est, dans sa nature, appétit de l'être », et, dans son exercice, « conquérante d'être », (I, p. 259). L'intelligence est un dynamisme ontologique. — La philosophie prékantienne, (Cah. II), issue du nominalisme occamiste (ou du moins d'une thèse qui en fut le fondement), est prisonnière d'une alternative fondamentale (rationalisme-empirisme), qui entraîne une foule d'antinomies secondaires au sein même de chaque tendance opposée et dont la liste fut dressée par Kant qui essaya d'en faire une synthèse (Cah. III). Le dénouement kantien du problème, dit le P. Maréchal, fut une solution au moins partielle de l'antinomie fondamentale des deux tendances opposées. Selon l'A., Kant aurait contraint la philosophie à remonter jusqu'au carrefour d'où l'empirisme phénoméniste et le dogmatisme rationaliste auraient divergé. A cause de cela, malgré les insuffisances de sa solution, Kant doit être rangé parmi les restaurateurs de l'unité indispensable entre l'Unique et le multiple, embrouillée depuis la fin du moyen âge. Cependant la restauration kantienne de cette unité fut incomplète, et il reste à mesurer avec précision cette lacune et à en rechercher la cause. L'appréciation de l'ensemble des thèses kantiennes est réservée aux cahiers IV et V, qui ne nous sont pas encore parvenus. D. T. S.

Engelbert Wingerdorf, S. J. — Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis Maréchal. (Grenzfragen zw. Theol. und Philos., XV). Bonn, Hanstein, 1940 ; in-8, XVI-330 p.

Dans une introduction le P. Maréchal lui-même loue la fermeté et la clarté de ces pages qui, par des « transpositions » discrètes, reconstituent, pour des lecteurs allemands, sa doctrine telle qu'elle est exposée surtout dans son ouvrage : *Le point de départ de la métaphysique* (voir ci-dessus). Le présent volume est plus spécialement consacré au finalisme dynamique de l'intelligence en tant que faculté d'objectivation, c'est-à-dire qu'il y est surtout question du finalisme intellectuel inhérent à la théorie thomiste de la connaissance tenant compte de la relation ontologique entre l'objet et le sujet. Dans un second volume sera abordée la partie plutôt polémique, traitant des efforts de la philosophie moderne qui, depuis Kant, tend à surmonter la profonde antinomie qui s'est introduite dans la pensée philosophique de l'Occident (nous ignorons si ce volume a déjà paru). Il ne fait pas de doute que cette étude occupe une place bien définie dans la série des *Grenzfragen* entre la théologie et la philosophie. D. T. S.

Gerhard Hess. — Pierre Gassend. Der französiche Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben. Iéna, Gronau, 1939 ; in-8, 200 p.

Gassend (au lieu de Gassendi, suivant l'orthographe la plus récente) est l'un des personnages les plus représentatifs de la pensée philosophique, telle qu'elle s'est élaborée au début de l'ère moderne autour du problème de la foi et de la science. La présente étude, d'une érudition très touffue, commence par replacer Gassend dans son milieu, évoquant des noms et des personnages plus ou moins connus, puis nous retrace l'évolution de la pensée du philosophe vers un humanisme réaliste qui, laissant de côté les problèmes d'ordre transcendental et les questions religieuses, exalte avant tout la joie de vivre. L'A. a de bonnes pages sur la lutte autour du « mouvement de la terre ». Le cas de Galilée contribua beaucoup, en effet, à ancrer Gassend dans sa croyance en la valeur de la science, et dans son réalisme antimétaphysique ; c'est là sa position originale, ce en quoi il se sépare de l'humanisme de la Renaissance et de l'apriorisme de ses spéculations cosmologiques. D. T. S.

S. Radhakrishnan. — Eastern and Western Thought. Londres, Oxford University Press, 1939 ; in-8, 394 p., 15/-

Ce beau volume contient les conférences faites par l'A. en 1936-38, mais ses conclusions semblent valables pour l'après-guerre aussi. « La suprême tâche de notre civilisation doit être de donner une âme à la croissante conscience que le monde a de lui-même, de développer les idéaux et les institutions nécessaires aux futures générations pour en faire des citoyens du monde » (p. VIII). Après quelques chapitres consa-

crés à l'âme hindoue, sont étudiées rapidement et avec une information de seconde main franchement reconnue, les formes principales de la civilisation occidentale ; pour conclure que l'unité future sera faite par des mystiques actifs, parce qu'entre eux, à quelque peuple qu'ils appartiennent, il existe une remarquable unité d'esprit, et parce que les maux à vaincre sont le nationalisme, l'étatisme et l'indifférentisme religieux. Le recenseur qui a longtemps séjourné aux Indes croit, en effet, que la civilisation hindoue a beaucoup à apprendre à l'Occident en cette matière, grâce à son sens plus aigu de l'histoire et d'universalisme, en dépit des apparences contraires. V. JAMES.

Karl Prümm, S. J. — Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. Fribourg-en-Br., Herder, 1939 ; in-8, XVIII-500 p.

L'A. nous présente ici une étude sur la foi chrétienne vis-à-vis du paganisme hellénistique. « Quiconque est en Jésus-Christ est une nouvelle créature », met-il en exergue, et un peu partout il nous montre ce total renouvellement des idées qui s'opère dans l'esprit du païen qui découvre l'évangile et commence à en vivre. Il s'intéresse moins à l'expérience intime du converti (ce qu'aurait fait croire le titre de l'ouvrage), qu'à cette prise de conscience de l'opposition catégorique et fondamentale des doctrines. L'A. confronte pour cela les données essentielles du christianisme avec les différents courants religieux du monde grec. La supériorité indiscutable de la foi chrétienne, la nouveauté des valeurs de vie qu'elle apporte vis-à-vis de ce que comptait de plus élevé le monde païen, en ressort avec évidence. C'est un livre d'une documentation très sûre qui s'adresse à un public cultivé. Les professeurs de religion pourront y trouver ce qu'ils cherchent souvent en vain ailleurs, une présentation à la fois claire et solidement informée de la religion révélée, de sa supériorité éclatante sur les autres doctrines et de sa valeur absolue. D. N. O.

M. J. J. M. Van der Ven. — Vrijheid en Christendom. Grondslagen der samenleving. Bussum, Brand, 1945 ; in-16, 100 p.
Id. — Over Christendom en Humanisme. Ibid., 1946 ; in-16, 94 p.

M. J. J. van der Ven publie deux conférences, où se distinguent des pensées fortes et concises, et qui traitent deux sujets différents mais qui se rejoignent sur plusieurs points ; il s'agit de la liberté et de l'humanisme devant et dans la réalité chrétienne. Ces opuscules peuvent avoir un grand rayonnement, car ils se caractérisent par une compréhension profonde du mystère libérateur de l'Église. D. T. S.

H. Vogels. — Textus antenicaeni ad Primatum Romanum spectantes. (Florilegium patristicum, IX). Bonn, Hanstein, 1937 ; in-8, 40 p.

J. Mayer. — Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia. (Même coll., XLII). Ibid., 1938 ; in-8, 72 p.

C. I. M. I. van Beek. — Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis. (Même coll., XLIII) ; Ibid., 1938 ; in-8, 64 p.

J. H. Waszink. — Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini. (Même coll., supplém. I), Ibid., 1937 ; 186 p.

Le premier de ces fascicules n'est que la réédition revue et augmentée du florilège, que M. Rauschen avait publié en 1913. — Le second offre une présentation neuve ; de saint Paul à Abélard, tous les textes concernant le ministère féminin dans l'Église sont rapportés. — Le troisième est une édition diligente en deux langues, grecque et latine, de la célèbre passion des saintes Perpétue et Félicité, au sujet de laquelle on a tant écrit et on écrira sans doute encore. L'introduction nous en a paru quelque peu sommaire. — Quant au dernier fascicule (supplémentaire), il est un modèle accompli de cette érudition presque prodigieuse de méticulosité qui ne fait grâce de rien, ni critique de texte, ni commentaire philologique et grammatical, ni annotations diverses, ni références aux sources, ni tables, ni index copieux, — le tout en quatre séries au moins de notes superposées. Il s'agit malheureusement en l'occurrence d'un petit poème qu'on a souvent édité avec les œuvres de Tertullien, et qui ne présente somme toute qu'un intérêt très secondaire, au point que la plupart des historiens de la littérature négligent même de le mentionner.

D. O. R.

L. Allevi. — Disegno di Storia della Teologia. Turin, Soc. editric. internazion., 1939 ; in-8, 470 p.

Cet ouvrage est une nomenclature sans prétention et somme toute assez complète munie d'une bibliographie assez soignée, de tous les théologiens depuis l'époque patristique jusqu'à nos jours. Elle commence à la renaissance carolingienne et suit invariablement pour toutes les époques le même plan : A) Conditions générales ; théologie biblique, spéculative, historique, pratique ; B) Les théologiens. Tout arrive à être accroché à ce cadre, depuis Rhaban Maur jusqu'à Moehler, Newman, Balmès, etc. L'Orient n'est pas oublié non plus. Il va sans dire que rien n'est traité avec profondeur, mais tel n'est pas le but de l'ouvrage, qui, dans son genre, n'a pas son pareil. Une liste chronologique de tous les événements importants de l'histoire de la théologie figure avant l'index alphabétique qui est bien fait. Cette liste est peut-être parfois arbitraire, voire amusante, mais elle est neuve et ne manque pas d'intérêt. D. O. R.

Heinrich Fels. — Arnold Rademacher. Reden und Aufsätze. Bonn, Hanstein, 1940 ; in-8, 170 p.

En 1939, lors de la mort du célèbre professeur de théologie Arnold Rademacher, de Bonn, beaucoup de ses discours se trouvaient disper-

sés dans différentes revues et mémoires. Le mérite de M. Fels a été de les avoir recherchés et rassemblés dans le présent volume dans lequel il nous plaît de signaler plus particulièrement la troisième partie tout entière consacrée à la « réunion des Églises chrétiennes », dont M. Rademacher a été, comme on sait, un fervent promoteur. Le recueil est précédé d'une esquisse sur la personnalité sacerdotale et théologique du grand théologien et se termine par une notice biographique. D. B. S.

Hommage et Reconnaissance. — Recueil de travaux publiés à l'occasion du 60e anniversaire de **Karl Barth.** (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, hors série, 2). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946 ; in-8, 262 p.

Une trentaine d'auteurs français ou d'expression française ont voulu témoigner leur gratitude envers celui dont la « présence massive » (dédicace, p. 5) a été pour eux, et pour tant d'autres, si réconfortante et enrichissante. « Ce qu'on a appris de lui, dit le past. Maury, (p. 245), ce n'est pas quelque système que l'on pourrait exposer, mais, au contraire, la défiance de tout système (y compris le sien !) ; ce que beaucoup, dont je suis, doivent à Barth, c'est l'obligation de n'être pas « barthiens », comme certains veulent être « thomistes » ou « calvinistes ». — La place nous manque ici pour énumérer tous les articles dont se compose le présent volume et, dont il faut dire cependant que l'importance et la qualité sont grandes. Qu'il nous soit pourtant permis de signaler tout spécialement trois études qui ont très particulièrement attiré notre attention : *La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament*, par Oscar CULLMANN ; *La justification dans la pensée johannique*, par Théo PREISS, et *Le conseil œcuménique des Églises, sa nature, ses limites*, par W. A. VISSER 'T HOOFT. Il est, d'autre part, intéressant de découvrir dans ce livre quelques notes sur A. S. Khomiakov et la notion de l'Église, par le Pasteur Eugène Porret. En frontispice nous avons admiré une belle instantanée du jubilaire. D. T. S.

Walter Kohler. — Omnis Ecclesia Petri propinqua. Versuch einer religionsgeschichtlichen Deutung. Sitzungesberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jhg. 1937/38, 3 Abh.). Heidelberg, Winter, 1938 ; in-8, 38 p. avec deux planches hors texte.

Le sens de l'expression empruntée à Tertullien (*de Pudicitia*, c. 21), « ad te derivasse solvendi et ligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam » est précisé mais de façon incertaine et hypothétique. La phrase a été employée par Hugo Koch contre la Primauté romaine dans son ouvrage *Cathedra Petri*. Le savant auteur fait remarquer ici que la valeur de l'argument dépend du sens de l'expression « Ecclesiam Petri propinquam » qui pour lui ne désigne pas encore l'Église universelle mais la communauté restreinte de Rome. Cependant la Primauté

serait ici en germe : le pape Callixte auquel Tertullien s'adresse donne à son Église déjà une importance plus que locale en usurpant un pouvoir concédé par Jésus à Pierre seul (ce point n'est pas admis par la théologie catholique). Saint Cyprien aurait accentué l'importance mondiale de Rome et Zosime aurait enfin conclu au Primat de juridiction. Ainsi l'auteur rejoint la thèse protestante de H. Koch que la Primauté n'est pas d'origine divine. D. T. B.

Trevor G. Jalland, D. D. — The Church and the Papacy. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-8, XII-568 p.

Cet ouvrage contient, complétées, annotées et amplifiées les huit conférences données devant l'université d'Oxford en l'année 1942 grâce à la munificence de la Fondation Bampton. Le sujet n'avait pas été traité auparavant d'une façon aussi scientifique dans cette vénérable Université. Il faut noter le désir d'objectivité qui anime l'auteur dans ses exposés et une absence d'hostilité contre la papauté romaine, comme on en trouve trop souvent dans les ouvrages de polémique : il termine même sur un souhait d'avoir travaillé pour l'Union. Il considère la papauté à sept époques marquantes de son histoire : saint Pierre, l'Église avant Constantin, l'Église et l'autocratie de Constantin, l'Église au déclin de l'Empire romain, l'Église au moyen âge, en l'époque moderne, et au Concile du Vatican. Comme on peut s'y attendre chez un auteur anglican, il montre que la papauté est une institution qui se développe dans un sens de plus en plus autocratique et dictatorial ; une thèse à laquelle l'histoire ecclésiastique catholique ne souscrira pas. Cependant à cette thèse l'auteur serait prêt, semble-t-il, à admettre un correctif. Si, écrit-il dans la conclusion de ses conférences, l'Église romaine était conçue non comme un État obéissant à un souverain absolu, mais comme un corps c'est-à-dire comme une société ayant un chef (*princeps*) qui est à la fois le centre de son unité, l'arbitre suprême dans les contestations, le garant de l'ordre et le gardien de la pureté de la foi, la papauté serait restée ce que voulait le Christ. Cette conception n'est pas très éloignée de la doctrine catholique ; pour s'en assurer il suffit de lire la récente Encyclique sur le Corps mystique et les nombreuses études qui l'ont précédée comme celles parues depuis sur la nature de l'Église. Nous signalons en particulier l'étude parue dans cette revue même aux tomes XIX et XX. D. T. B.

Elisabeth Bohnenstädt. — Kirche und Recht im Schrifttum des Nikolaus von Cues. Cusanus-Studien III. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jhg 1938-1939, 1 Abh.). Heidelberg, Winter, 1939 ; in-8, 136 p.

Mgr E. Vanstenberghe a publié en 1920 un ouvrage sur la vie, l'action et la pensée du Cardinal Nicolas de Cues et a résumé cette étude dans l'article du Dict. de Théologie catholique. Il montre surtout que l'originalité de la pensée du Cardinal est moins dans la doctrine que dans la

méthode. Chercher les vérités métaphysiques, c'est pour lui acquérir une connaissance méta-rationnelle empruntée à la contemplation. — L'auteur de la présente monographie s'est proposé d'extraire des œuvres du Cardinal les notions d'Église et d'État, plus déterminément les notions de « Ecclesia ipsa », « Ecclesia conjecturalis » et « Imperium », étudiées avant tout dans le livre : *De Concordantia Catholica*. Elle précise d'abord ces notions chez saint Thomas d'Aquin comme étant le représentant le plus attitré de la pensée théologique du moyen âge ; cependant elle ne montre pas, et n'affirme pas d'ailleurs, que Nicolas de Cues est dans le prolongement de saint Thomas. Ensuite elle fait une paraphrase des différents passages se rapportant à chacune des trois notions susdites dans les termes mêmes de son auteur, traduites du latin en des mots composés assez nouveaux (comme Nicolas le faisait en latin) et des phrases à multiples propositions subordonnées. Les références sont soigneusement notées et souvent l'original transcrit dans les notes. La spéculation cusienne n'y acquiert pas une plus grande clarté ; la tendance du Cardinal de voir toutes les réalités du point de vue de l'unité et de la simplicité de Dieu s'estompe ; mais la synthèse est fidèle et complète. D. T. B.

Hans Schärer. — Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft. (Theologische Studien, hrsg. v. K. Barth, 16). Zurich, Zollikon, 1944 ; in-8, 44 p.

Les deux conceptions missiologiques, catholique et protestante, sont ici confrontées, et l'A. constate qu'elles se basent essentiellement sur les mêmes principes théologiques, notamment celui de la grâce qui suppose la nature. La missiologie du prof. H. Kraemer ne différerait même pas principalement de celle de Warneck ou de Knak, professant le double fondement de l'évangélisation. Nous croyions qu'on allait ici déjà très loin dans le refus d'une double « révélation » et dans le pessimisme par rapport au monde païen, radicalement, comme tel, détourné de Dieu. Ce n'est pas encore assez selon notre A. Peut-être faut-il expliquer cela par le fait que Kraemer n'est pas seulement un missiologue, mais aussi un missionnaire. En tous cas, les citations (p. 32) témoignent d'une certaine expérience qui a pu nuancer quelques thèses trop académiques. D'ailleurs le dernier texte cité à la même page semble montrer que Kraemer a mieux saisi la dialectique de l'humain (l'existence sous la Loi) que ne le fait l'A. de cette étude, fort instructive du reste. D. T. S.

Dom Gregory Dix. — The Shape of the Liturgy. Westminster, Dacre Press, 1943 ; in-8, XX-764 p.

Voici un livre évocateur écrit par un moine bénédictin anglican pour le clergé et les laïcs anglicans (les catholiques le liront avec intérêt) qui ignorent tous les progrès faits dans la connaissance des différentes liturgies, pour en dégager les « éléments constitutifs ». Chaque liturgie a un *shape* propre, mais toutes les liturgies ont un *shape* commun qu'il faut

dégager. L'A. se défend de faire un manuel de liturgie ou un traité d'histoire de la liturgie ; ce n'est pas non plus un livre de doctrine ou de controverse théologique, ni une étude critique des textes liturgiques, quoique l'on trouve de tout cela. On est surpris en lisant cet ouvrage de constater l'étendue de l'information que D. Dix recueille dans les livres de différents pays et confessions, les auteurs catholiques étant loin d'être négligés. « Le livre vise uniquement à établir des faits, car je ne crois pas que le temps soit venu de construire des théories, sinon dans leurs linéaments les plus amples » (p. 736). Ces faits établiront que rien n'est plus constant en certains éléments, et rien plus variable en d'autres, que la liturgie (p. 740) : car elle est la vie même des chrétiens. Il faut arriver à la démembrer pour séparer l'intention, l'expression, l'ambiance (*background*), la mentalité (*tradition of thought*) du substrat final qui est la répétition de ce que le Christ a fait lorsqu'il enjoignait à ses apôtres : « Faites ceci en mémoire de moi ». Chaque communauté chrétienne renouvelle cette action corporativement à sa manière ; d'où les formes du culte liturgique.— Le dernier chapitre initie à la méthode de l'auteur ; celle-ci est appliquée à quatre périodes qui ne sont pas traitées dans l'ordre chronologique. Il y a la période pré-nicéenne, médiévale et moderne commençant à la Réforme. Dans chaque période il y a plusieurs liturgies ; elles ne sont pas toutes démembrées ; l'auteur se contente souvent de noter les faits certains et les nombreuses questions encore sans solution en les enchâssant dans un schéma d'évolution créé par lui pour rendre l'exposé plus clair. Ainsi, dans la liturgie primitive, le fidèle écoute la parole de Dieu, puis apporte les offrandes qui seront consacrées et celles-ci lui reviennent dans la communion en faveur divine, c'est-à-dire en participation de sa passion et de sa glorification. Plus tard l'Orient s'attache au côté « gloire », l'Occident au côté « passion » ; en Occident, le culte devient individuel mais dans la Passion les catholiques cherchent la représentation de l'immolation, les protestants un vivant souvenir du Calvaire que tous deux veulent trouver sur l'autel. Ces linéaments sont faciles à saisir, mais quand l'auteur remonte au delà de Nicée, ou cherche comment les liturgies occidentales ont fait place à celle de Rome, ou décrit l'évolution du *Prayer Book* en Angleterre, le lecteur a peine à suivre le dédale où le mènent tant d'implications, de déductions, de considérations, de conclusions et serait tenté de se décourager si D. Dix par une diversion ou une digression, ne le captivait de nouveau en montrant de nouvelles « formes » liturgiques et leur incomparable richesse de piété autour de ce « fond » unique, l'action du Christ.
D. T. B.

Sophie Antoniadis. — Place de la Liturgie dans la tradition des Lettres grecques. Leyde, 1939, Sijthoff ; in-8, XVII-367 p. , 8.50 fl.

Livre issu d'une pensée originale : situer au point de vue littéraire le document eucharistique principal dans les lettres helléniques. L'A. réalise son dessein en trois étapes, l'étude du texte, de sa langue et de son influence.

Après un aperçu liturgique sommaire, l'A. édite le texte chrysostomien d'après la présentation typographique et les renvois scripturaires de Brightman, en face duquel est appliquée une traduction littérale contenant quelques détails intéressants. Les citations scripturaires discutées ensuite, soulignent la pénétration profonde de la Bible dans les textes euchologiques. Vient alors un chapitre important où chaque prière est analysée et comparée aux témoins antérieurs principaux qui nous sont conservés. L'érudition de Brightman et de M. Trempelas en fournissent largement les matériaux. Un copieux appendice de plus de cent pages reproduit le texte grec des quatre liturgies qui servent de base de comparaison, celles des Constitutions Apostoliques, de saint Jacques, de saint Marc et de saint Basile, comparaison nécessaire aussi pour les études linguistiques qui suivent. Un vaste travail de fiches a permis à l'A. de caractériser le *vocabulaire* de la liturgie chrysostomienne en relation avec les autres mentionnées, et d'appuyer de nouveaux arguments l'ordre de dépendance de ces documents ; et ensuite le *style* de la liturgie, « dont les ornements sobres et la tenue des idées, sans en faire un chef-d'œuvre », la rend digne d'une place honorable parmi les meilleures œuvres patristiques. La troisième partie, enfin, décrit avec enthousiasme, combien la Messe et ses prières ont fait la joie, la fierté et la consolation des Grecs jusqu'à nos jours. Une quarantaine de Pères de l'Église, de commentateurs et d'auteurs postérieurs apportent en ce sens une foule d'anecdotes, dont la relation avec le sujet est parfois, il est vrai, un peu lâche. Quelques noms émergent, saint Jean Chrysostome lui-même, Germain de Constantinople, Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique. L'hagiographie et le folklore moderne offrent aussi leur cote-part.

Ainsi se trouve ébauché, encore un peu gauchement, un éclairage nouveau du texte de la Liturgie, qui, tout en étant extrinsèque à son message direct, peut cependant aider à en mieux saisir des nuances.

D. M. F.

Max Thurian. — Joie du ciel sur la terre. Introduction à la vie liturgique. (Coll. Communauté de Cluny). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, (1946) ; in-12, 230 p.

« La liturgie est l'ensemble des paroles fixes et spontanées, des sacrements et des symboles qui manifestent l'incarnation du Christ dans l'Église et qui rassemblent les fidèles en un seul corps pour écouter, communier, adorer » (p. 18). L'A ramasse dans cette phrase les principes qu'il développe dans son volume et qui règlent la vie liturgique de la communauté de Cluny. Il le fait avec beaucoup de talent et n'est jamais ennuyeux. Six appendices traitent de questions plus dogmatiques. L'Église, et donc sa liturgie également, ne sont pas pour lui dans ces pages — car sa pensée totale pourrait sans doute apporter ici des nuances —, un prolongement de l'Incarnation (et si nous ne nous trompons, c'est ce principe fondamental qui lui a valu l'« imprimatur » de M. Leenhardt, dans sa

préface) mais une incarnation plus poussée de l'homme protestant trop souvent désincarné. A part ce principe qui, pour un catholique, enlèverait tout son sel à l'Église, aussi bien qu'à sa liturgie, pour en faire quelque chose d'humain, trop humain, le reste des considérations de M. Th. sont très admissibles pour un liturgiste catholique ; il trouverait, par contre, beaucoup à redire dans les appendices. Mais partout il règne un goût liturgique bon et très sincère, qui fait de la liturgie, qu'on pourrait appeler doublement réformée, un ensemble attrayant mais d'où le Seigneur semble malgré tout trop lointain. D. C. L.

Roger Schutz. — Introduction à la vie communautaire. (Coll. Communauté de Cluny), Genève, Éd. Labor et Fides, (1944) ; in-12, 110 p.

Le fondateur de la communauté de Cluny à laquelle le R. P. Villain a consacré dans *Irénikon* de 1946 un article très remarqué, expose dans ce petit volume les principes institutionnels et spirituels de la vie communautaire qu'il a organisée : elle a pour but « de ranimer et d'intensifier le sens de la vie communautaire dans l'Église toujours dominée par l'individualisme » (p. 21), et aussi d'exercer un ministère intellectuel pour ranimer la pensée religieuse protestante. Nettement exprimée à la p. 19, cette dernière intention n'intervient plus dans la suite. Les principes spirituels dominent dans l'exposé, et réduisent les institutionnels à la portion congrue ; ils sont surtout exprimés dans les derniers chapitres consacrés aux « disciplines intérieures ». On y trouve même, chose étrange sous une plume protestante, des passages mystiques, p. ex. celui-ci à la page 95 : « Ne devrait-Il (Christ) pas se révéler à nous par des illuminations pénétrantes et suaves en dehors de tout concours des livres scripturaires : si quelques-uns ont reçu cette intelligence mystique, le Dieu incarné a néanmoins choisi, pour se faire connaître de presque tous, une parole matérielle ».

Un catholique relèvera surtout trois choses dans ce livre au point de vue de la vie communautaire : telle qu'on l'y conçoit, elle n'est pas à proprement parler une vie monastique qui ne peut avoir de but extérieur à soi ; son côté institutionnel est insuffisant ; les principes spirituels sont trop particuliers à l'A., fût-il fondateur, pour pouvoir avoir une application sociale large. Mais le charisme propre à l'A., et ceci dit sans la moindre indiscrétion puisqu'il est rendu du domaine public, semble réel et ne peut qu'éveiller la sympathie. D. C. L.

Benoît Lavaud, O. P. — L'Idée de la Vie religieuse. L'état religieux dans la vie chrétienne et dans l'Église. Paris, Desclée de Brouwer, 1945 ; in-12, 116 p.

Ce petit ouvrage résume la conception classique de la vocation religieuse : but, motif, moyens, modalités. L'A. termine par quelques sages conseils à différentes catégories de personnes intéressées au sujet. Une petite anthologie spirituelle et deux tableaux synoptiques s'ajoutent à cet exposé un peu scolaire, mais limpide et suggestif. D. M. F.

Bede Frost. — La Prière chrétienne. Traduite de l'anglais par l'Abbé Alfred Martin. Paris, Éd. du Cerf, 1945 ; in-12, 92 p.

Voici livrée au public français une perle d'une grande pureté, trouvée sur les rives de la Tamise, telle qu'*Irénikon* affectionne d'en monter en épingle. Avec une fraîcheur évangélique et un éclat limpide, scintillent les traits de la prière du chrétien, ses mobiles, ses conditions. L'oraison mentale est décrite d'une manière très parlante, et l'exposé des alternances de lumière douce ou éblouissante qu'éprouve le fidèle qui s'y applique, dénote de la part de l'A., une grande perspicacité spirituelle.

D. M. F.

Jean Gauvain. — Récits d'un pèlerin russe à son père spirituel. (Cahiers du Rhône, sér. bl., XII). Neuchâtel, La Baconnière, 1943 ; in-12, 148 p.

Il y a presque vingt ans, *Irénikon* publia déjà une traduction de ces récits touchants. Depuis longtemps, le fascicule qui la contenait était épuisé, et c'est une joie que de voir apparaître cette nouvelle traduction. Elle prend comme base le texte de 1884, réimprimé en 1930 par les soins du prof. Vycheslavtsev. Une courte introduction vise à établir un premier contact avec l'esprit du livre. Mieux que beaucoup de romans, d'études, et d'essais, ces récits révèlent un monde de croyances et de foi dont l'influence ne peut être que bienfaisante. D. T. S.

Dr. H. Stammler. — Die geistliche Volksdichtung als Äusserung der geistigen Kultur des russischen Volkes. (Sammlung Slavischer Lehr- und Handbücher ; III Reihe, n. 8). Heidelberg, Winter, 1939 ; in-12, 171 p.

Ce volume contient une étude et un choix de poésies populaires russes d'un caractère religieux datant surtout du moyen âge russe. Ces poésies caractérisent l'âme profondément religieuse et ascétique du peuple russe, toute remplie de compassion pour les pauvres et les malheureux, songeant continuellement au jugement dernier. Le recueil ne contient aucune pièce très marquante au point de vue du fond ou de la forme ; l'auteur a puisé les poésies dans des recueils existants déjà, mais le choix des pièces traduites à la fin du volume est très heureux et procure un charme particulier à la lecture. D. T. B.

Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums **Franz Joseph Dölger** zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehrern und Schülern. Herausgeber : Theodor Klauser und Adolf Ruecker. (Antike und Christentum, Ergänzungsband 1). Munster-en-W., Aschendorff, 1939 ; gr. in-8, 350 p., portrait, 8 pl., (pour l'étranger) 12,55 RM.

Franz Joseph Dölger. — *IXΘYC*. V. Band ; Die Fisch-denkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. 5.-6. und 6.-8.

Lieferung. Ibid. 1939-1940 ; gr. in-8, p. 321-638, pl. 304-333, (pour l'étranger) 7,13 et 7,69 RM.

Id. — Antike und Christentum. Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien. Band VI, Heft 1-2. Ibid., 1940 ; gr. in-8, 160 p., (pour l'étranger) 5,62 RM.

Les amis et les élèves du professeur de Bonn, F. J. Dölger, ont voulu commémorer le 60e anniversaire de leur maître vénéré (18 octobre 1939) par un volume dédié à son nom pour lequel ils n'auraient pu trouver un titre plus adapté. Un an moins un jour après cette date, son Maître l'a rappelé à lui. MM. les professeurs Klauser et Rücker ont réuni ici une trentaine d'articles dus à différents collaborateurs surtout allemands. Tous veulent jeter un peu de lumière sur un point de l'histoire culturelle et religieuse du christianisme et de son milieu païen. Relevons-en quelques uns qui se rattachent le plus au domaine de notre revue. Le P. Altaner *Augustinus und die griechische Sprache*, montre que sa connaissance du grec était relativement considérable quoique la littérature grecque, excepté la Sainte Écriture, soit restée pour lui de fait un trésor caché. M. Dyroff, *Zum Prolog des Johannes-Evangeliums*, voudrait y trouver des idées et des expressions d'Héraclite. M. Klauser, *Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache* 7, 1-3, explique pourquoi, au début de l'Église, on a essayé d'employer pour le baptême de l'eau courante, la plus noble et pleine de significations. Le P. Prümm, *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus*, développe ici, pour saint Irénée, un thème auquel il a consacré un volume entier dans la même année : *Christentum als Neuheitserlebnis*. Chez l'évêque de Lyon, la doctrine de la *novitas* chrétienne est inséparable de la récapitulation et basée uniquement sur les fondements de la révélation. M. Quasten, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufliturgien des Ostens und Westens. Das Siegel der Gottesherde*, montre pourquoi le Bon Pasteur qui conduit ses brebis à l'eau était le symbole préféré du Sauveur dans les anciens baptistères et rites baptismaux. M. Rücker, *Die Kreuzzeichen in der westsyrischen Messliturgie*, énumère et explique les signes de croix d'après les commentateurs syriens des liturgies.

Avec ces deux fascicules, l'*IXΘYC*, cette œuvre monumentale, dont le volume I parut en 1910, était presque achevée. Ils comprennent trois chapitres : II *Antik-heidnische und antik-christliche Mahlszenen mit dem Fisch in Plastik und Malerei, Miniatur- und Mosaikkunst und in der Elfenbeinschnitzerei*. Pour préparer ses explications, l'A. examine d'abord quelle était l'importance du poisson dans les repas chez les peuples de culture gréco-romaine. Le grand poisson était regardé comme l'indice d'un repas de fête (p. ex. au jour anniversaire de la naissance) aussi chez les chrétiens (surtout à Pâques) tant en Orient qu'en Occident ; chez ceux-ci s'y ajoutaient encore des motifs symboliques. L'abstinence de

poisson était, surtout pendant les carêmes, un usage très fréquent spécialement parmi les moines. L'interprétation des repas au poisson sur les monuments et la distinction entre des scènes païennes et chrétiennes sont souvent très difficiles. Sans une autre indication positive on ne peut pas établir une relation entre ces repas (sur les monuments) et l'Eucharistie ; le fait que le Christ est appelé parfois le *Poisson des vivants* ne suffit pas. III. *Die Nachwirkung des antiken Fischmahl-Typus in den Abendmahlsbildern des späten Altertums und des frühen Mittelalters.* Plusieurs exemples concrets démontrent que l'interprétation eucharistique du poisson n'a pas de fondements. Le type du repas au pain et au poisson s'est formé sans rapport avec un texte biblique et se rencontre en même temps chez les païens et chez les chrétiens. IV. *Der Fisch auf christlichen Sarkophagen und Mosaikgrabern ausserhalb der Fischmahl- und Fischfang-Szenen.* Ici le poisson n'est ordinairement qu'un signe vivifiant de l'eau. Même sur les monuments chrétiens il ne faut pas chercher tout de suite une symbolique, mais avant tout l'explication la plus naturelle.

A côté de quelques notes plus courtes et beaucoup d'échos-compléments des articles précédents, les deux fascicules de *Antike und Christentum* présentent deux études plus longues. 1° : *Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne.* On a ici un exemple frappant du phénomène assez fréquent, d'après lequel les anciens auteurs chrétiens ont essayé de démontrer que dans le christianisme, les anciens images et symboles ont reçu une réalisation bien supérieure. Cet article complète les deux volumes de l'A. : *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, et, *Sol salutis*. Nous voyons ici les rapports entre le *Natalis Solis invicti* et la Noël chrétienne, entre la couronne des 12 apôtres et les rayons du Christ-Soleil, autrefois symbole des 12 mois (signes du zodiaque, constellations et heures du jour). L'*auriga* et son char (le logos chez Philon) furent transportés sur le terrain chrétien au IIIe siècle et appliqués à la résurrection, la *quadriga temporum* aux quatre évangélistes. 2° *Zu den Zeremonien der Messliturgie.* III. *Ite, missa est in kultur- und sprachgeschichtlicher Bedeutung.* Beaucoup d'explications « mystiques » ont été proposées à tort et à travers pour cette expression. Comme renvoi, la *missa* fut encore comprise par saint Isidore de Séville (*foris mittuntur*) et par Florus de Lyon (*absolutio*). Elle avait aussi ce sens dans le langage populaire et militaire (après la *vigilia-statio* ou après le service de la journée, et plus tard dans celui de la cour byzantine où l'on disait « *faire*, ou *donner* *μίσσας* ou *μίνσας* » après les audiences officielles. Chez Éthérie elle signifie : renvoi, cérémonie, *oblatio* ; chez Cassien aussi : toute réunion liturgique. Dans le sens de lecture (à l'office choral) le mot se rencontre chez saint Césaire et, on aurait pu y ajouter aussi, dans la Règle du Maître. De « cérémonie liturgique », à partir du Ve siècle, le sens s'est graduellement rétréci à notre « Messe » ou formulaire de Messe. Le *Ite, missa est* lui-même pourrait bien dater du début du IIIe siècle. — L'*oikiskos* de Novatien chez Eusèbe a bien le sens d'ermitage, ou de *monas-*

terium dans sa signification primitive déjà à la fin du IIIe siècle dans l'Afrique latine (cfr *Analecta Bollandiana*, 9 (1890), 119 s.). D. I. D.

N. Van der Vliet. — « Sainte Marie où elle est née » et la Piscine probatique. Préface du T. R. P. Vincent, O. P. Jérusalem, Imp. des PP. Franciscains et Paris, Gabalda, 1938 ; in-8, XVI-212 p.

Le séminaire melkite de Sainte-Anne de Jérusalem, confié par le Saint-Siège aux Pères Blancs du cardinal Lavigerie, a été érigé en terre française, concédée à la France en 1856 par le sultan de Constantinople Abou'l Madjid et renfermant dans ses étroites limites deux sanctuaires d'une authenticité incontestable, la Piscine probatique où le Christ opéra un de ses plus éclatants miracles, et une ancienne église remontant à l'époque des croisades, et que toute la tradition nommait « l'Église de sainte Marie où elle est née » bien avant la dénomination plus moderne de sainte Anne. C'est à l'histoire de ces deux sanctuaires qu'est consacré le présent volume. Il étudie ensuite les deux monuments dans tous leurs détails. Et pour dire toute la valeur de cet ouvrage, je ne puis mieux faire que de citer ces lignes d'un des archéologues les plus compétents en choses palestiniennes, le R. P. L. H. Vincent, O. P., de l'École archéologique française (École biblique) de Jérusalem : « L'ouvrage auquel ces lignes servent de préface... constituera désormais le titre de créance à toute épreuve du double Lieu-Saint : la Piscine Probatique et la Nativité de la Vierge Marie... Grâce au libéralisme aussi bienveillant qu'inlassable des Pères Blancs, il m'a été donné, depuis tantôt un demi-siècle, de contrôler une à une, à loisir et en pleine liberté, les étapes d'une si admirable conquête... Ce loyal témoignage, où se traduit ma reconnaissance, est d'ailleurs superflu pour tout lecteur attentif de ce livre, qui captive par sa science insouciante d'emphase et d'apparat, mais précise, sobre, sûre, en même temps que par sa pénétrante et discrète piété ». D. F. M.

Lorenzo Tardo. — L'antica melurgia bizantina nell' interpretazione della scuola monastica di Grottaferrata. (Coll. meridionale « Zanotti-Bianco », Se. III). Grottaferrata, Tip. S. Nilo, 1938 ; in-4, XXI-402 p., 200 L.

Les livres qui nous livrent les secrets de la psaltique étant très rares, la joie d'en annoncer un nouveau est grande. Le hiéromoine Lorenzo Tardo de Grottaferrata, rompu aux études de la tradition du chant byzantin, nous livre les fruits de recherches patientes. Depuis de longues années, il a vécu en contact avec le trésor des manuscrits de la bibliothèque de son monastère ; en outre il a eu l'occasion de visiter de nombreuses bibliothèques possédant de précieux témoins dans ce domaine. Mais ce qu'il veut avant tout, c'est mettre en pratique les fruits de ses travaux. Il a conscience du besoin de réforme qu'a la psaltique, et il est passé aux actes en améliorant toujours les exécutions des offices grecs de son monastère d'après

la tradition des meilleurs manuscrits. Très humblement, il a ajouté à son titre «... selon l'interprétation de l'école monastique de Grottaferrata ». Ce qui revient à dire, suivant l'expression du célèbre plainchantiste, dom Ferretti, que « l'Église a besoin de chanter, et de chanter le mieux possible ; elle ne saurait attendre jusqu'à ce que les archéologues du chant aient dépecé la tradition, et encore moins jusqu'à ce qu'ils se soient mis d'accord au sujet de l'interprétation pratique ». Il s'agit donc de faire pour le mieux ; on ne peut tout savoir en une seule fois. Telle est bien la signification de ce livre. Un praticien du chant grec, connaisseur des manuscrits et de l'état des études, nous présente son choix pratique tout en y ajoutant les raisons paléographiques et historiques. Des critiques trouveront à redire sans doute ; ils ne peuvent cependant méconnaître le caractère de l'ouvrage. D. B. B.

Jean Fonteyne. — Droit et Justice en U. R. S. S. Paris, Éditions sociales, 1946 ; in-12, 104 p.

Ce petit opuscule se présente comme une sorte de panégyrique du droit et de la justice soviétiques. En effet, la Loi, la « Citoyenneté », le Droit et la Justice y sont successivement analysés et exposés, bien entendu, sous l'angle des conceptions doctrinaires et politiques du régime en vigueur en U. R. S. S. Ces pages se terminent sur un éloge du système législatif soviétique, ardemment exalté. Nous nous contenterons de faire une seule remarque, qui, à notre avis, s'impose : nous savons, par expérience, qu'il est tout à fait faux de prétendre que le régime tzariste, tout en protégeant l'Orthodoxie, opprimait toutes les autres confessions religieuses, comme l'auteur l'affirme à la page 13 dans une note marginale. R. K.

HISTOIRE

Jean Colombat. — La fin du monde civilisé. Les prophéties de Vacher de Lapouge. Paris, Vrin, 1946 ; in-12, 220 p.

Vacher de Lapouge (1854-1936) était un homme étonnant. Bibliothécaire de métier, adonné à l'anthropologie sur le compte de ses clients, il fut méconnu des contemporains de sa période de plus grande productivité, mais exploité par la suite par les théoriciens nazis, non toutefois sans subir de graves entorses. Il développa tout un système racique d'un pessimisme rigoureux, reposant sur la lutte des races, aryennes et non-aryennes, répandues par delà les frontières dans tous les pays, lutte où le sort décide d'après les diverses sélections et la prépondérance qui en résulte. Il s'est posé en prophète. Il annonce la dégénérescence automatique de l'humanité, la faillite du christianisme et de la politique moderne, et, dès 1889, prévoit la lutte pour la suprématie universelle entre les États-Unis et la Russie. Sans se départir de sa bienveillance pour le théoricien, l'A. rectifie les énormités auxquelles ont abouti des déductions *a priori* basées sur une philosophie matérialiste et une somme de faits fragmentaires. D. M. F.

Fliche et Martin. — Histoire de l'Église. T. IX : Du premier concile de Latran à l'avènement d'Innocent III, par A. Fliche, Foreville et J. Rousset. Paris, Bloud et Gay, 1944 ; in-8, 204 p.

Sept chapitres seulement de ce volume — avec les excuses des éditeurs (p. 199) pour le raccourcissement dû à la guerre — , tous de la plume de M. Fliche ont pu paraître dans ce présent fascicule. Il est entièrement consacré à saint Bernard et à son époque, et la figure du grand moine qui domine absolument son siècle domine aussi tous ces chapitres. Idéal monastique et réformateur de saint Bernard (c. 1) ; Pontificat d'Honorius II et schisme d'Anaclet (c. 2) ; Hérésies (c. 3) ; Réforme monastique : chartreux, cisterciens, clunisiens, prémontrés (c. 4) ; Réforme du clergé séculier (c. 5) ; vie religieuse : piété, art, enseignement (c. 6) ; Problèmes slave et musulman (c. 7) ; tels sont les sujets traités. — Ils reprennent des notions fort connues et fort étudiées qui n'ont guère besoin d'être renouvelées autrement que par la présentation, mais qui devaient figurer néanmois, avec la clarté habituelle de l'exposé, dans cette grande histoire générale. — Pour Cluny, cependant, le volume paru depuis de D. J. Leclercq sur Pierre le Vénérable apportera quelques nouvelles lumières.

D. O. R.

Josef Schmidlin. — Papstgeschichte der Neuesten Zeit. IVe vol. : **Pius XI** (1922-1939). Munich, Kösel et Pustet, 1939 ; in-8, 230 p.

Ce volume complète la série des tomes consacrés aux papes contemporains depuis 1800, et faisant suite à l'Histoire des Papes de Pastor. Sur la valeur et l'intérêt de cette publication, on trouvera les renseignements dans *Irénikon* (XI, p. 238 ; XII, p. 437 ; XIII, p. 739). Le tome actuel, préparé du vivant de Pie XI et édité aussitôt après sa mort, n'est qu'une bio-bibliographie très complète de l'œuvre et de l'activité prodigieuse de ce pontife. Ce sera l'instrument de travail indispensable à ceux qui écriront une vie de Pie XI. Après un chapitre sur des renseignements biographiques, l'auteur examine l'œuvre pastorale dans les encycliques, les allocutions, les constitutions, etc., ensuite les relations diplomatiques avec les pays catholiques et non catholiques et traite enfin en un chapitre, l'action missionnaire et unioniste. Il montre que Pie XI a tracé dans tous ces domaines des voies nouvelles pour des temps nouveaux : synthétisant les principes catholiques et sociaux de ses prédécesseurs, le grand Pontife a légiféré pour l'avenir avec une ampleur de vue qu'un concile aurait seul pu atteindre.

D. T. B.

Dr. Hans Luckey. — Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung der deutschen Freikirche. Kassel, Oncken, 1939 ; in-8, 205 p., 4.50 RM.

En l'année 1937 la paroisse des Baptistes de Berlin fêta le 100e anniversaire de sa fondation. A cette occasion elle fit éditer la biographie de celui qui fut non seulement son fondateur mais aussi son pasteur pendant de

longues années. G. W. Lehmann (né en 1799) avait été influencé au début par l'Église luthérienne établie. Mais il passa sous l'influence du calvinisme, et se tourna ensuite de plus en plus vers une attitude religieuse moins officielle et froide, c'est-à-dire vers les frères bohêmes de Herrenhut, fondés par le comte de Zinzendorf, les piétistes et les mennonites. Il finit par accepter les thèses baptistes, parce que cette Église exigeait de ses membres une adhésion raisonnée et personnelle, une profession publique chaude et fraternelle aux enseignements du Christ. Ils ne baptisaient ses membres qu'après un tel engagement. Ayant adhéré à de telles pratiques, Lehman fut un organisateur fervent de sa société. Il vit le Roi de Prusse et fit admettre toutes ses fondations et libertés religieuses par l'État, car Berlin à cette époque était pleine de réfugiés venus d'Autriche, où l'empereur François, élève des jésuites, persécutait les protestants. C'est justement ces persécutions qui ont servi le mieux à l'établissement des Baptistes en Allemagne. A.

Wolfgang Leesch. — Die Geschichte des Deutschkatholizismus in Schlesien (1844-1852), unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen Haltung. (Breslauer Historische Forschungen, hgb. von Hermann Aubin, Gisberg Beyerhaus, Joseph Vogt, H. 8). Breslau, Priebatsch, 1938 ; in-8, 112 p.

Comme tous les organismes vivants, l'Église catholique présente à certaines époques de son histoire des phénomènes de vieillissement et même de pétrification. Sans doute l'essentiel reste éternellement jeune tandis que le contingent subit la loi fatale de la vie.

Ces phénomènes de sclérose ont provoqué, de tout temps, des réactions. Et cela est très heureux, pour autant bien entendu que ces réactions restent dans les limites du permis, du vrai, du réel.

Au début du XIX[e] siècle, une telle réaction se fit jour en Allemagne. Elle eut pour première raison certaines manifestations autour de la vénération de la « robe sans couture » de Trèves. Très vite ce point de détail fut dépassé et le mouvement fit une embardée dans le domaine de la théologie et même dans la discipline et d'organisation générale de l'Église. Ce mouvement fut soutenu avec un enthousiasme délirant par certains catholiques qui s'intitulaient « libéraux » et par certains protestants catholisants. Le centre de cette agitation était un vicaire, Jean Ronge, qui avait groupé autour de lui tous les « mécontents », tous les socialisants et politiciens. Ces éléments-là firent un moment un immense succès, on se réunit en congrès nationaux, puis vint la révolution de 1848 et tout retomba dans le néant.

L'A. nous donne ici une synthèse de ce mouvement, des éléments qui firent son succès et aussi les raisons de sa faillite. A.

Dr. Konrad Hofmann. — Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats. (Das christliche Deutschland 1933-1945 ; kathol. Reihe, 2). Fribourg-en-Br., Herder, 1946 ; in-8, 84 p.

Dr. Heinrich Portmann. — Bischof Graf von Galen spricht! (Même coll., 3). Ibid., 1946 ; in-8, 112 p.

Philipp Dessauer. — Das Bionome Geschichtsbild. (Même coll., 6). Ibid., 1946 ; in-8, 52 p.

L'éditeur Herder, de Fribourg, a entrepris, en collaboration avec la « Maison évangélique », Furche-Verlag de Tubingue, la publication d'une série de documents et de témoignages concernant la lutte des deux grandes confessions chrétiennes en Allemagne durant les années 1933-45 contre l'action antichrétienne, antireligieuse et anticulturelle déclenchée par le parti national-socialiste. L'éditeur explique le but qu'il a poursuivi en disant notamment : « Notre intention n'est pas d'entonner un cantique en l'honneur de cette lutte, dans un passé encore récent, dans laquelle nous-mêmes n'avons pas toujours joué un rôle édifiant, mais dans laquelle au contraire, nous avons montré beaucoup de faiblesse et constaté des défections, mais nous voulons mettre en relief la ligne de conduite à suivre courageusement dans l'avenir. » — Nous ne sommes malheureusement en possession que de trois fascicules, dont le premier contient un choix de lettres pastorales et de discours adressés par les évêques allemands au gouvernement nazi. Le second est entièrement consacré aux déclarations et sermons du célèbre évêque de Munster qu'on y désigne fièrement sous le titre d'Évêque-Confesseur. Ces textes nous sont devenus familiers par les traductions qui ont clandestinement été répandues dans notre pays pendant l'occupation, ou que nous avons entendues dans les émissions de la B. B. C. On y a joint les réponses du chef du parti Bormann, ainsi que des documents découverts au ministère de la Propagande (Goebbels), et de la correspondance échangée entre l'illustre évêque et Goering. Il est certain que ces deux fascicules constituent une précieuse documentation pour l'histoire de ces dernières années en projetant une vive lumière sur l'activité de l'Église d'Allemagne. — Le troisième fascicule contient un discours prononcé en 1943 devant un public restreint, et dans lequel l'orateur élève des critiques philosophiques et théologiques contre le transformisme mécanique retirant son emprise du domaine historico-politique, ce qui explique le titre de ce petit ouvrage intitulé : « Das Bionome Geschichtsbild ». Cette « vue historique bionome » explique l'influence des Nietzsche, des Klager, des Lessing, Schleger, Spengler, etc., sur les théories nationales-socialistes. D. B. S.

Deutsche Kirchendokumente. — Die Haltung der bekennenden Kirche im Dritten Reich, dargestellt von W. Jannach. Zollikon, Zurich, Evangelischer Verlag, 1946 ; in-8, 116 p.

Lorsque en 1933 Hitler prit le pouvoir, il y avait en Allemagne peu de prophètes pour dire avec certitude où aboutirait le nouveau régime. Mais à mesure que les positions politiques se firent plus précises et les méthodes s'établirent, les premières réactions et cris d'alarme se firent entendre. Hors de l'Allemagne on se plaint aujourd'hui que les Églises

dont la mission principale est de proclamer contre vents et marées les grandes vérités et les principes éternels, n'ont pas assez vigoureusement rempli leur tâche, et n'ont pas résisté avec persistance au régime hitlérien. C'est facile à dire aujourd'hui et après coup. Mais au moment même il n'était pas facile du tout de savoir où commençait ce devoir de résistance et où se terminait l'obligation de conscience de se plier au pouvoir régulièrement établi. Cette obéissance aux lois pouvait devenir de la lâcheté, mais, d'autre part, la résistance pouvait être de l'orgueil et un péché civique. Où donc était le juste milieu que l'on devait découvrir sans risque de se tromper ? Il fallait beaucoup de clairvoyance et de courage pour se reconnaître au milieu de ces difficultés. Et il faut bien le dire en toute justice, cette clairvoyance et ce courage, les Églises allemandes les ont eus à un haut degré. Les documents qui sont publiés dans le volume que nous avons sous les yeux, en sont la preuve convaincante. Ils viennent à leur heure et font suite à des publications similaires parues déjà en Hollande et en Norvège (Cfr *Irénikon* 19 (1946), 231 et 232).

A la fin de ce volume nous trouvons une correspondance venant d'un pasteur Schneider, arrêté par la Gestapo en 1937 et transféré après bien des prisons, au camp de concentration célèbre de Buchenwald. Là, malgré des souffrances que l'on devine, il exerce son ministère de consolation et de cure d'âmes. Avec un tranquille courage il refuse, malgré toutes les contraintes physiques, les manifestations en faveur du régime hitlérien, comme saluer le drapeau à croix gammée, obligation odieuse à laquelle étaient soumis les prisonniers. Le pasteur Schneider est mort à la suite d'injections qu'on lui fit. Il avait été un exemple de ce qu'un chrétien peut accepter de la passion du Christ pour sauver ses frères, il montra par sa sereine constance que vivre n'est rien — ce qui importe c'est comment vivre et aussi comment mourir en chrétien. A.

G. K. A. Bell. — The English Church. Londres, Collins, 1942 ; in-8, 48 p.

Courte monographie faisant partie de la Collection *Britain in Pictures* et magnifiquement illustrée de huit planches hors texte en couleur et de vingt gravures anciennes reproduisant des scènes historiques ou des monuments vénérables de l'Angleterre. Le nom de l'auteur, qui est l'évêque de Chichester, nous garantit que ces pages sont écrites avec compétence et un sincère attachement pour l'Église d'Angleterre. « L'Église d'Angleterre, écrit-il en débutant son exposé et changeant un peu le titre, est à la fois le plus vénérable et le plus déterminant des facteurs qui ont contribué à façonner l'histoire anglaise et le caractère anglais ». Cette histoire débute en l'an 200. Depuis la Réforme, l'Église d'Angleterre désigne l'Église établie vis-à-vis des autres Églises en Angleterre, tandis qu'en l'an 200 l'Église unique fondée dans ce pays n'était ni encore anglaise ni d'Angleterre. En terminant, il précise cependant en affirmant qu'actuellement en Angleterre il y a une « chrétienté anglaise » ; celle-ci appelle

de tous ses vœux « une réunion entre Rome, l'Église d'Angleterre et les *Free Churches* » si même les perspectives de cette réunion sont encore lointaines ; l'Église anglaise sera alors vraiment Église d'Angleterre. Ce volume résume la naissance de la foi dans l'Angleterre actuelle, décrit son développement et comment l'Église anglicane y a été implantée depuis la réforme d'Henri VIII. D. T. B.

W. G. Addison. — Religious Equality in Modern England (1714-1914). Londres, S. P. C. K., 1914 ; in-8, 178 p., 8/6.

Histoire de la lente évolution par laquelle l'Angleterre démocratique et traditionnelle après deux siècles est arrivée de l'intolérance à la complète tolérance religieuse. Cette tolérance comporte la liberté et l'égalité devant la loi. Les différents chapitres exposent aux cours de quels débats parlementaires sensationnels les sectariens et les catholiques durent conquérir leurs droits. Les dernières joutes furent menées par Gladstone. D. T. B.

Training for the Ministry. Final Report of the Archbishops' Commission. Londres, Press and Publication Board of the Church Assembly, 1944 ; in-8, 88 p., 6/-

Sur la demande des deux archevêques de l'Église d'Angleterre une commission nommée par eux a élaboré un rapport sur la formation du clergé anglican. Cette commission composée d'évêques, de chanoines, d'ecclésiastiques a remis son rapport en février 1944. Il traite successivement de la vocation, du recrutement, de la sélection, de la formation avant et après l'ordination. Remarquons que le rapport insiste sur la formation intellectuelle mais surtout sur celle du cœur et du dévouement et aussi sur l'établissement de collèges théologiques dans les villes universitaires. D. T. B.

D. Cantimori e E. Feist. — Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa. (Reale Accademia d'Italia, Study Documenti, 7). Rome, Académie d'Italie, 1937 ; in-8, 432 p.

Les témoignages et documents rares, recherchés dans les archives et bibliothèques publiques de Vienne, Berne, Bâle, Tubingue, Dresde, Londres, etc., grâce à la fondation Voeta, constituent, réunis ici, une précieuse contribution à l'histoire de la doctrine chrétienne au début du XVIe siècle. L'A. a réussi à trouver des lettres et écrits de protestants italiens vivant à l'étranger et constituant des groupes autonomes et très dynamiques ; ceux-ci furent, après 1534, absorbés par les Églises luthériennes, calvinistes et anglicanes. Ces témoignages sont extrêmement intéressants et donnent une image vivante de la mentalité, des attitudes religieuses et des espoirs de ces groupes religieux. Nous avons lu avec plaisir l'amusante « forma d'una republica catholica » (Londres, British Museum, Cod. Sloane 926/83/h. 6-3/1). Toute la problématique sociale chrétienne est engagée là. A.

Max Laserson. — Russia and the Western World. The Place of the Soviet Union in the Comity of Nations. New York, Macmillan, 1945 ; in-8, 276 p.

Ancien professeur de l'université de Saint-Pétersbourg et bon connaisseur de la structure politique et sociale tant de l'ancienne Russie que de l'U. R. S. S., l'A. retrace l'évolution des rapports entre celle-ci et le monde occidental depuis son début jusqu'en 1945. Son point de départ en 1917 a été complètement international et visait la révolution mondiale. Trotsky aurait voulu continuer dans cette ligne, mais Staline adopta celle du « socialisme dans un seul pays » et d'un rapprochement avec les puissances capitalistes, lequel a culminé dans une totale collaboration lors de la dernière guerre. Des changements de politique intérieure ont accompagné cette évolution et sont décrits en détail : Constitution de 1936, fédéralisme. réhabilitation de la loi et de l'histoire nationale. M. L. conclut à une occidentalisation de l'U. R. S. S. à laquelle vont toutes ses sympathies, et à l'avenir de laquelle il croit avec les réserves habituelles de quelqu'un qui ne se pense pas prophète. Nous ne connaissons pas d'étude d'ensemble sur ce sujet qui ait une valeur pareille à celle-ci. R. K.

W. Gore Allen. — Renaissance in the North. Londres, Sheed et Ward, 1946 ; in-8, 143 p., 10/6.

Le but principal de ce volume qui réunit des conférences faites à la *Worker's Educational Association*, est de montrer combien est erronée l'opinion voulant que l'apogée des littératures scandinaves ait été l'époque libérale (1880-1900) avec ses coryphées Ibsen et Strindberg ; au contraire, elle fut une déviation agnostique, déracinée de la tradition nordique, telle qu'elle se manifeste dans le folklore et quelques grandes figures que l'A. passe en revue et qui sont : Sigrid Undset tant dans ses écrits médiévaux que modernes ; Kierkegaard à l'individualisme duquel est opposé la primauté du social et de l'ecclésiastique des penseurs russes slavophiles ; Selma Lagerlöf à laquelle est reprochée, d'une façon peu conséquente, l'incompréhension pour certaines formes spécifiquement latines de piété ; l'agnostique J. P. Jacobsen, le nationaliste Verner von Heidenstam et Knut Hamson. N'est pas oubliée l'influence de musiciens tels que Grieg et Sibelius. On s'étonne de ne pas trouver dans cette galerie la figure de J. Jörgensen. Le volume d'une lecture attachante donne en plus d'intéressantes réflexions sur les relations de tradition et innovation. R. K.

Cahiers du Monde Nouveau. Revue mensuelle, Paris, 2e an., no 9, nov. 1946, gr. in-8, 124 p.

La Tchécoslovaquie nouvelle fait l'objet principal des articles de ce *cahier*. La série s'ouvre par un éditorial du ministre J. Masaryk, *La mission de la Tchécoslovaquie*. La position du pays au centre de l'Europe, entre les Slaves et les Germains, aux confins des cultures byzantines et latines, explique le cahotement continu qui l'a secoué tout le long de son histoire jusqu'aujourd'hui même, et les fermentations populaires qui le tiennent

constamment en haleine. Les contributions suivantes en décrivent le détail par des témoignages directs et compétents exposant tour à tour les aspects culturel, politique, social, économique, militaire et religieux de la question. Les quatre dernières se rapportant au domaine religieux retiennent notre attention.

La première relation, de la plume de Mgr Otakar Svec, montre l'activité patriotique du clergé sous l'occupation allemande, et le prestige que le catholicisme y a gagné, prestige gravement atteint depuis longtemps, comme le montre ensuite fort bien le R. P. Kajpr, S. J. dans l'étude : *Pour mieux comprendre le catholicisme tchèque*. Depuis le XVe s., en effet, luttes religieuses et luttes nationales se sont confondues aux dépens de la religion traditionnelle. De plus les tendances rationalistes du XIXe s. ont affaibli fortement les convictions religieuses, au point que les masses sont devenues indifférentes, et que le clergé de l'Église nationale d'après-guerre lui-même, fut peu soucieux de sauver la rigueur de la doctrine.

Le latinisme est aussi enveloppé dans cette méfiance, et les succès russes, pour leur part, ont contribué à tourner vers l'Est les regards des Tchèques d'aujourd'hui. D'un faible contingent dans l'ensemble, l'Église Orthodoxe en terre tchèque, les Russes émigrés mis à part, qui n'ont pas été inquiétés, se remet peu à peu de la tentative d'extermination éprouvée de la part des nazis, et se promet un nouvel essor. M. Vladimir Chmelar qui nous en trace l'histoire en est convaincu, et s'exprime dans un langage enthousiaste qui ne fait aucun mystère de ses visées de conquêtes. La tendance commune à ce courant et au *Cyrillométhodisme* qui fait l'objet de la dernière esquisse, est la prise de conscience du peuple tchèque de ses origines chrétiennes orientales, incarnées dans les apôtres slaves, d'où le nom de ce mouvement. Le centre en est le sanctuaire national des deux saints à Velehrad, d'où rayonnent d'importantes activités académiques et unionistes. La liturgie, manifestation religieuse la plus apparente, séduit en premier lieu et stimule à la réalisation d'un idéal de christianisme slave plus conforme aux aspirations de la nation. La présence d'un dernier diocèse catholique oriental à Prešov encourage ce mouvement. Celui-ci élargit d'ailleurs son objectif vers un sain unionisme, placé sous l'égide des grands apôtres dont se réclament au même titre Orthodoxes et catholiques.

La Revue poursuit alors les chroniques conformes à son programme de *nouvel humanisme*.

D. M. F.

Lynn Townsend White. — Latin Monasticism in Norman Sicily. Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America, 1938 ; in-8, 338 p.

Dans cette remarquable monographie, l'A. entreprend, grâce à un travail critique accompli sur place, un examen approfondi de l'histoire des monastères latins de la Sicile normande. Cette étude s'appuie sur toutes les chartes existantes, y compris celles qui n'ont pas été publiées. Elle est précédée d'une large introduction relative aux premiers ascètes, au

développement du bénédictinisme sous saint Grégoire le Grand, à la byzantinisation totale au VIIe siècle, à la situation des monastères grecs sous la domination sarrazine, enfin à la politique normande à l'égard des monastères grecs et latins. Dans le corps de l'ouvrage, l'A. passe en revue les nouvelles fondations latines de la période normande (bénédictins, cisterciens, chanoines, augustins, monastères et ordres palestiniens) et envisage au sujet de chacune des problèmes précis : fondation, situation juridique, relation avec le roi (délégué apostolique), la hiérarchie, la population, donations très étendues (églises, terres, serfs, etc.), règlement de la colonisation, régime de la propriété, situation sociale, procès et litiges etc. En appendices, 49 documents inédits. — A la suite de D. P. Schmitz, qui relève l'excellence de la bibliographie, les spécialistes de l'histoire des fondations occidentales consulteront cette monographie très sérieuse ; les byzantinologues s'arrêteront plus volontiers aux quelques pages substantielles de l'introduction. D. H. M.

Chan. Jean Leflon. — Gerbert. Humanisme et chrétienté au Xe siècle. (Coll. Figures monastiques). Abbaye de Saint-Wandrille, Éd. de Fontenelle, 1946 ; in-8, XXX-392 p.

Dom Jean Leclercq. — Pierre-le-Vénérable. (Même coll.). Ibid., 1946 ; in-8, XX-408 p.

L'abbaye bénédictine de Saint-Wandrille (Seine inférieure) a commencé la publication d'une collection nouvelle, *Figures monastiques*, qui semble promettre. Les figures les plus variées comme Cassien, S. Colomban, Suger, dom Martène sont sur la liste. — Le « Gerbert » de M. le chan. Leflon est une « figure monastique », à la vérité, mais dont on n'est à même de louer que l'humanisme et la science. Cet homme d'une très grande culture, cet écolâtre qui fut un inventeur et un calculateur de génie et finit sur le siège de Pierre, fut certainement l'esprit le plus en vue de son temps et domina toute son époque. A lui revient, au fond, d'avoir manié la politique des grands dans ce Xe siècle tourmenté. — Le côté proprement monastique de Gerbert nous échappe. On le dit réformateur, c'est à peu près tout. L'A. du présent ouvrage a écrit cette biographie pour le grand public. L'introduction est réservée à l'examen des sources et aux questions spéciales. C'est tout le siècle de Gerbert qui est représenté dans cet ouvrage.

Toute autre est la figure de Pierre le Vénérable. Dom J. Leclercq avait à sa disposition un matériel plus riche pour nous livrer toute l'intériorité de cette âme attachante. Son étude relève « autant de la psychologie religieuse que de la méthode historique ». La vie de Pierre le Vénérable s'est localisée à l'intérieur du cloître. C'est là qu'il fallait aller en chercher toute la richesse. L'A. l'a bien vu, et son ouvrage en est une mise en valeur intelligente et belle. La correspondance du saint abbé de Cluny révèle à la fois son détachement et sa tendresse. Il écrivit dans ses lettres, la vie de sa mère, sainte Raingarde, devenue moniale. Le grand Arnaud l'avait trouvée si révélatrice de la sainteté monastique qu'il l'inséra

dans ses « Vies des Saints Pères des déserts et de quelques autres saints » ; c'est la seule biographie d'un personnage du monde occidental qui y ait trouvé place à côté de tous les géants de l'antiquité chrétienne. — Parmi les relations de Pierre le Vénérable, celles avec saint Bernard sont des plus profondes et laissent apparaître comme nulle autre l'idéal de la sainte amitié. Dans les querelles qui mettent aux prises les moines blancs et noirs, l'abbé de Cluny joue le rôle le plus tempéré et le plus charitable. — L'ouvrage est divisé en quatre parties : Pierre-le-Vénérable et son temps ; Pierre-le-Vénérable et Cluny ; Pierre-le-Vénérable et l'Église ; Pierre-le-Vénérable et Dieu. Partout c'est la même touche d'onction et de distinction religieuse. La dernière partie est particulièrement vivante : La culture biblique et patristique, les vertus monacales, la louange divine y trouvent une illustration remarquable dans un héros comme on en rencontra peu. — Notons encore la dévotion de Pierre envers le mystère et la fête de la Transfiguration, dont l'office, qu'il avait composé, et encore inédit, est publié en appendice avec quelques autres documents. — Autant de choses qui font de cet ouvrage une véritable réussite littéraire.

D. O. R.

Dr. A. H. Haentjens. — Hugo de Groot als godsdienstig Denker. Amsterdam, Ploegsma, 1946 ; in-8, 176 p.

A l'occasion du troisième centenaire de la mort de Grotius, le Dr. A. H. Haentjens présente une savante esquisse de la physionomie religieuse de cet homme irénique et qui fut un grand chrétien. — Malgré un rationalisme apparent, Grotius était d'une grande sensibilité spirituelle, continuellement préoccupé des divisions entre chrétiens. Il a été le premier à rompre résolument avec l'*Articulus fidei* des théologiens protestants de son temps, pour lesquels le pape de Rome était l'Antéchrist. Sa prise de position suscita de violentes critiques parmi lesquelles il faut citer un écrit polémique intitulé : *Hugo Grotius Papizans*, et n'est-il pas caractéristique pour son époque de constater que même des hommes comme Vossius, Uytenbogaert ou Episcopius ne lui pardonnèrent pas son audace ? Dans son beau petit ouvrage d'historien, le Dr. A. H. Haentjens nous révèle encore maint autre détail sur l'« unionisme » de Grotius ; ainsi apprenons-nous que pour lui l'Écriture et la Tradition paraissaient intimement corrélatives *quae mutuo faciem sibi allucent*, et qu'il ne pouvait pas admettre l'opinion que la Providence aurait permis qu'une corruption essentielle se fût introduite dans la Tradition (p. 31).

D. T. S.

Franz Hildebrandt. — Melanchthon : Alien or Ally ?. Londres, Cambridge University Press, 1946 ; in-8, 98 p.

Beaucoup de catholiques ne connaissent le protestantisme que sous une forme globale, comme une sorte d'anti-catholicisme ou une religion pour intellectuels, lecteurs de la Bible. Encore ne distinguent-ils guère entre Calvin et Zwingli, entre Luther et Mélanchton. Or, pour un apôtre de l'Union des Églises ces distinctions sont de la plus haute importance.

Luther était un chef, un homme d'action et d'initiative, qui voyait les défauts qui pullulaient autour de lui et qui voulait les bousculer afin de déblayer le terrain et pouvoir y édifier un christianisme plus sérieux. Son élan l'a emporté bien au delà des limites qu'il s'était peut-être fixées au début. Et en plus il a du constater qu'il avait plus de talent pour critiquer et abattre que pour reconstruire.

Mélanchton, au contraire, était un homme plus sage, plus moderne, plus conscient de ce que l'Église contenait de vrai et d'essentiel. Il aurait voulu en conserver ce qu'il y avait moyen de garder. Il admirait sans doute la fougue de Luther, il approuvait sans doute son zèle pour la réforme, mais il n'était pas dans son tempérament de jeter feu et flammes. Sans lui la Réforme n'aurait pas été établie définitivement.

Luther et Mélanchton, ensemble, ont fait du protestantisme ce qu'il est. Mais aujourd'hui encore — c'est dans la nature des hommes — les deux tendances se manifestent. La première est vivante et intolérante, voulant marcher de l'avant ; la seconde est humaniste, soucieuse de nuances et intellectuelle, plus proche aussi du catholicisme. Il faut donc tenir compte de la théologie et de l'influence de Mélanchton pour trouver des moyens de mieux se connaître, mieux se rapprocher et plus tard s'unir.

C'est ce que le professeur Hildebrandt, licencié de l'université de Berlin, professeur à l'université de Cambridge et pasteur protestant, a très bien mis en lumière. A.

J. Moody. — John Henry Newman. Londres, Sheed et Ward, 1946 ; in-8, 274 p., 15/-

L'auteur est un converti comme Newman. Il nous donne une biographie plus courte que la Vie en deux volumes de W. Ward et plus longue que les études sur des événements particuliers de cette vie. Il indique sans y insister les épreuves et les conflits qui ont assombri à certaines heures l'existence de Newman catholique. Il cherche avant tout à faire ressortir la grandeur d'âme et de pensée de l'homme et du prêtre, si profondément chrétien. Le livre se termine par le panégyrique du cardinal Newman prononcé à ses obsèques par le cardinal Manning.

D. T. B.

Newman and Littlemore. — Published by the Salesian Fathers, Littlemore. — Oxford, 1945 ; in-8, 82 p.

Cette publication a pour but de solliciter la générosité des catholiques anglais en faveur de l'érection d'une église catholique à Littlemore à côté de l'église protestante où prêcha Newman. C'est un recueil de dix courtes études par des auteurs qui ont déjà été publiées dans les divers recueils parus à l'occasion du centenaire du grand converti. La dernière page est un bulletin de souscription. D. T. B.

F. Muckermann, S. J. — Vladimir Solowiew. Olten, Walter, 1945 ; in-12, 210 p., 2 fr. suisses.

Cet élégant petit volume inaugure une série intitulée *Kämpfer und Gestalten*. Il est un court exposé des idées maîtresses de ce génie de la pensée chétienne moderne qu'est Vl. Soloviev. Moraliste, psychologue, métaphysicien, imprégné de sa foi orthodoxe, nourri de la philosophie allemande contemporaine, Soloviev a consacré sa vie à exposer à ses compatriotes, en se servant du langage scientifique et des conceptions modernes, quelle doit être, je ne dis pas la société d'aujourd'hui si elle veut survivre, mais la civilisation contemporaine : elle doit être intégrée à l'idée chrétienne et à la personne du Christ. Chaque chapitre de ce volume est une courte et lumineuse esquisse, et la plus remarquable est celle en quatre pages sur le théandrisme dans la philosophie de Soloviev, portant comme titre : *Eine Christliche Weltbild*. D. T. B.

S. Vailhé. — Monseigneur Louis Petit, Archevêque d'Athènes. (1868-1927). Paris, Bonne Presse, 1944 ; in-12, 164 p.

Le nom de Mgr Petit est indissolublement lié au Centre d'études byzantines fondé par lui sur l'ordre de Léon XIII, à la Bibliothèque orientale de Kadi-Keui, transportés tous deux à Bucarest, à la revue *Les Échos d'Orient*, devenue *Études byzantines* et aux travaux importants entrepris ou continués par lui, comme sont les derniers volumes de la collection Mansi. Mgr Petit a été en outre un pasteur zélé et prudent. L'auteur de cette biographie a su exposer tout cela dans un récit vivant et alerte où l'homme et le religieux sont décrits aussi bien que le savant. D. T. B.

Carol Graham. — Azariah of Dornakal. Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 128 p.

On lira avec plaisir et profit cette vie du premier évêque hindou anglican, homme bien connu des grandes conférences œcuméniques, dans lesquelles s'était fait remarquer sa foi fervente et son ardeur pour la cause de l'Union. Son effort pour l'unification de l'Église des Indes méridionales n'a pas encore trouvé son couronnement. Ce grand réalisateur de nouvelle vie chrétienne en terre de mission est sans doute un de ceux qui ont le plus amèrement éprouvé tout le « scandale » des divisions et des schismes dans l'Église. Il est aussi un de ceux qui, par leur esprit de sacrifice et leur largeur d'âme, sont une promesse certaine d'un avenir meilleur. Que son réalisme chrétien, qui se méfiait toujours un peu de l'« œcuménisme littéraire », serve et d'exemple et de stimulant à d'autres.

D. T. S.

RELATIONS

G. K. A. Bell. Bishop of Chichester. — **Christianity and World Order.** Harmondsworth, Penguin Books, 1941 ; in-12, 156 p.

L'auteur en choisissant cette collection de vulgarisation entend donner une large diffusion à ses idées sur la nécessité d'une coopération entre tous les chrétiens, quelles que soient leur confession et leur dénomination.

La chrétienté divisée devrait former une Église, une communauté d'idées, d'intérêt, d'action infusant une vie nouvelle à l'État dans les circonstances difficiles de cette récente guerre et du retour à la paix. Puisse cet appel du prélat anglican être entendu et produire un rapprochement salutaire entre les Églises ! D. T. B.

Alfred Werner. — Pie XII et la vérité chrétienne. Réflexions sur trois encycliques, Genève, Éd. Labor et Fides, s. d. ; in-8, 40 p.

Le petit opuscule a pour but de faire connaître aux protestants « avec sympathie mais fermeté l'attitude actuelle du magistère romain devant trois des plus grandes questions qui se posent aux chrétiens » (p. 38), et qui sont : la structure de la société chrétienne, le Corps mystique du Christ et la question biblique. Dans une très louable intention l'A. expose d'abord ce en quoi il y a accord entre catholicisme et protestantisme ; il passe ensuite aux divergences. Tout en reconnaissant à Pie XII une grande intelligence et un grand cœur, il relève l'absence dans son enseignement de tout jugement positif sur le protestantisme, laquelle va de pair cependant avec une grande bienveillance envers les individus protestants. Quant à la doctrine il est dit en résumé : « l'erreur catholique c'est que Rome ne reconnaît au-dessus d'elle aucune vérité. Croyant être elle-même la vérité elle refuse de se soumettre à une autorité transcendante absolue » (p. 38). Dans ces conditions l'union avec Rome est un péché et le dialogue avec elle impossible, parce que pour pouvoir exister, celui-ci doit supposer que la norme supérieure de la vérité est la Sainte Écriture, et exiger qu'aucun parti ne s'attribue le monopole de la vérité. L'A. n'en perd pas pour autant l'espoir pour l'avenir.

Il faut reconnaître à M. le pasteur Werner une réelle intention d'objectivité et d'irénisme. Il n'en pèche pas moins contre ce dernier esprit sur trois points : *a*) les conditions qu'il réclame pour un dialogue entre chrétiens séparés impliquent déjà un point de vue *confessionnel*. Dans notre article sur l'irénisme, *Irénikon*, 15 (1938), nous ne demandions qu'une condition, la sincère recherche de la vérité de part et d'autre ; *b*) il interprète la théologie catholique avec des normes protestantes ; *c*) il semble ne pas regretter de trouver des oppositions, mais presque de s'en réjouir. Dans notre article publié dans ce même fascicule, nous donnons quelques détails sur les critiques faites à l'encyclique *Mystici Corporis*.

D. C. L.

H. G. G. Herklots. — For Such a Time as This. Londres, Lutterworth Press, 1945 ; in-12, 109 p. 4/6.

L'Église chrétienne pourra-t-elle jouer dans le monde d'après-guerre le rôle qui lui convient comme porteuse du message chrétien ? L'A. pense que oui, à plusieurs conditions cependant ; il les expose par rapport à l'Angleterre. Membre de l'Église établie, mais de son aile évangélique, il désire que se produise en elle un réveil évangélique semblable à celui « catholique », du Mouvement d'Oxford, et ceci dans un retour à la Bible,

une redécouverte de la Réforme et un nouveau dévoûment au service des frères ; elle pourra ainsi mieux collaborer avec les non-conformistes anglais et avec les chrétiens du continent. C'est dans la collaboration des chrétiens « réveillés », que M. H. voit le moyen pour une action efficace de l'Église chrétienne dans le monde. C'est encore sous le même aspect de collaboration que le Mouvement œcuménique est raconté dans ces pages. Ce point de vue convenait bien à celui qui a été pendant quatre ans secrétaire du *Youth Department* du *British Council of Churches*. Le petit volume très agréablement écrit et très instructif, se termine par un document de collaboration interconfessionnelle : *The Christian Faith. A Common Basis for Christian Teaching in Schools.* D. C. L.

H. G. G. Herklots. — These Denominations. An Informal Introduction. Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 144 p., 3/6.

Le but de ce petit volume est d'expliquer aux non-chrétiens ou plutôt aux post-chrétiens anglais, l'existence de différentes confessions, laquelle est pour eux souvent une occasion de scandale ; aux chrétiens, il aidera de se comprendre pour mieux collaborer. La presque entièreté du volume est consacrée aux divisions chrétiennes qui sont passées brièvement mais intelligemment en revue, surtout en ce qui concerne l'Angleterre (l'histoire des unions a été racontée par l'A. dans des volumes précédents). Ces dernières pages tout inspirées des grandes figures de Söderblom et de Temple, sont de lecture spécialement intéressante et même émouvante. En voici un échantillon : « Quand des hommes et des femmes de différentes traditions et expériences chrétiennes se réunissent pour discuter leurs différences et leurs tâches communes, avec un respect entier pour les points de vue respectifs et sans paroles dures en présence de différences ; quand en même temps ils ont la possibilité d'entrer dans des traditions différentes de culte, alors est engendré un esprit pour lequel aucune question n'est trop épineuse pour être discutée et aucun désaccord trop radical pour être examiné » (p. 38). D. C. L.

Leonard Hodgson. — The Doctrine of the Church of England. Oxford, Blackwell, 1946 ; in-8, 30 p., 1/6.

L'opuscule est un rapport fait pour la commission sur l'Église du Mouvement *Faith and Order*. Le secrétaire général de celle-ci se déclare seul responsable du texte pour l'élaboration duquel il a cependant pris toutes les garanties d'objectivité en recourant au conseil de six théologiens anglicans, trois de tendance « catholique » et trois de tendance évangélique (aucun de tendance moderniste, parce qu'il faudrait entendre par « modernisme » non pas, un parti, mais une méthode scientifique d'exégèse). Tel quel l'exposé est dit n'être pas complet et se limiter à la seule doctrine de l'Église d'Angleterre, sans engager tout l'anglicanisme. Il est divisé en quatre parties : Introduction, Extraits des formulaires officiels de l'Église établie, leur Interprétation, Conclusion. Ce sont les

deux dernières parties qui sont les plus intéressantes, évidemment. Comme interprétations sont données la « catholique » et l'évangélique (celle-ci cependant le plus souvent en note), qui, toutes deux, peuvent, est-il dit, s'accorder avec les textes parce que ceux-ci étaient, déjà à leur époque, un compromis entre ces deux tendances. C'est alors que l'Église d'Angleterre, en continuité avec son passé et seulement ramenée à des normes bibliques, nous déclare-t-on, d'après la thèse communément défendue par les anglicans, a élaboré son *ethos* qui est une tension dialectique entre ces deux tendances, et dont elle veut faire maintenant bénéficier la chrétienté tout entière. On apprend donc dans ces pages beaucoup plus ce que l'Église d'Angleterre pense d'elle-même, que ce qu'elle pense de l'Église du Christ. Pour celle-ci on ne trouve que cette définition : elle est la société d'hommes et de femmes que le Christ a constitués en communauté (*fellowship*) de pécheurs pardonnés pour être le corps terrestre par lequel il puisse continuer son œuvre sur terre ».

D. C. L.

LIVRES REÇUS

Aux éditions de l'Abbaye du Mont-César à Louvain.

Dom Idesbald van Houtryve. — Le chant de la cité de Dieu. Élévations et prières. 2e éd., 1946, in-12, 306 p.

Dom Idesbald van Houtryve. — Dans l'esprit du Christ. Introduction à la vie dans la Paix. 8e éd., 1946, in-12, 72 p.

Dom Idesbald van Houtryve. — Prières contemplatives. 4e éd., 1946 ; in-12, 48 p.

Dom Idesbald van Houtryve. — La Paix bénédictine. 2e éd., 1946, in-12, 242 p.

Dom Idesbald van Houtryve. — La vie sacerdotale. Réflexions de retraite, 2e éd., 1946, in-12, 152 p.

M. Theresia Breme, O. S. U. — « Aller Augen warten auf Dich, o Herr... » Der Sinn des Irdischen Mahles. Munster-en-W., Regensberg, s. d., in- 12, 75 p.

Imprimatur.
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 mar. 1946.

Cum permissu Superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

5. Chronique religieuse :
a) *Quelques faits importants de la vie de l'Église anglicane en 1946* .... A. F. SMETHURST 81
b) *Actualités* 84
6. *Bibliographie* 104
7. *Livres reçus* 136

COMPTES RENDUS

Addison 127 ; Allen 128 ; Allevi 111 ; Antoniadis 115 ; v. Beek 111 ; Bell 126, 133 ; Bohnenstädt 113 ; Brunner 104 ; Cantimori, etc. 127 ; Colombat 122 ; De Corte 105 ; Dessauer 125 ; Dix 114 ; Dölger 118 ; Feist 127 ; Fels 111 ; Fliche, etc. 123 ; Fonteyne 122 ; Frost 118 ; Gauvain 118 ; Graham 133 ; Haentjens 131 ; Herklots 134, 135 ; Hess 109 ; Hildebrandt 131 ; Hodgson 135 ; Hofmann 124 ; Jalland 113 ; Kohler 112 ; Laberthonnière 106 ; Laserson 128 ; Lavaud 117 ; Leclercq 130 ; Leesch 124 ; Leflon 130 ; Luckey 123 ; Maréchal 107 ; Mayer 111 ; Moody 132 ; Muckermann 132 ; Portmann 125 ; Prümm 110 ; Radhakrishnan 109 ; Schärer 114 ; Schmidlin 123 ; Schutz 117 ; Stammler 118 ; Tardo 121 ; Thurian 116 ; Vailhé 133 ; v. d. Ven 110 ; v. d. Vliet 121 ; Vogels 110 ; Volk 105 ; Waszink 111 ; Werner 134 ; White 129 ; Wingerdorf 109 ; Anonymes 112, 118, 125, 127, 128, 132.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*)



TOME XX

1er Trimestre. 194

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE
ÉDITIONS DU CERF, Bd LATOUR MAUBOURG, 29, PARIS, VIIe